وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

مسألة الحرية في الفكر الإسلامي

(الحل المعتزلي)



تأليف: أبو عمران الشيخ
تقديم: روجيه أرنالديز
ترجمة: رندة بعث

مسألة الحرية
في الفكر الإسلامي
(الحل المعتزلي)

تصميم الغلاف

عبد العزيز محمد

مسألة الحرية

في الفكر الإسلامي

(الحل المعتزلي)

تأليف : أبو عمران الشيخ
تقديم : روجيه أرنالديز
ترجمة: رندة بعث

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة — دمشق ٢٠١٢م

العنوان الأصلي للكتاب:

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ HUMAINE

DANS LA PENSÉE MUSULMANE

(Solution Mu'tazilite)

par

Chikh BOUAMERANE

Préface de

Roger ARNALDEZ

Professeur à l'Université de Paris IV

مسألة الحرية في الفكر الإسلامي : الحل المعتزلي / تأليف أبو عمران الشيخ؛ تقديم روجيه أرنالديز؛ ترجمة رتدة بعث . - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٢م . - ٤٤٨ ص؛ ٢٤سم.

(دراسات فلسفية؛ ٦)

١ - ١٢٣ ش ي خ م ٢ - ١٨٩,١٣١ ش ي خ م

٣ - العنوان ٤ - الشيخ ٥ - بعث ٦ - السلسلة

مكتبة الأسد

دراسات فلسفية

«٦»

تقديم

لا شكّ في أنّ مشكلة أو لغز حريتنا من أكثر المشكلات إرباكاً للفكر الإنساني. فعلى مرّ العصور، بذل الفلاسفة واللاهوتيون جهوداً جبّارة في محاولة حلّها، أو على الأقل في إلقاء بعض الضوء عليها. ولئن كان الفكر يصطدم أثناء ذلك بمصاعب يبدو التغلّب عليها مستحيلاً، فالإيمان يضيف إليها أسئلته الخاصة، وهو أمرٌ لا يبسّط مهمّة التفكير. للوهلة الأولى، يبدو الإيمان بإلهٍ واحدٍ كلّي القدرة وكأنّه يترك مجالاً ضئيلاً لدى المخلوقات للأفعال التي قد تفلت من الإرادة والأوامر الإلهية، وباختصار تفلت من قدرة الخالق الخلاّقة. يؤكّد القرآن المنزل في عددٍ كبيرٍ من آياته أنّ ربّ العالمين يتصرّف كما يشاء ويفعل ما يشاء ويختم على القلوب ويصمّ الآذان ويضع عصبةً على عيني من يشاء. ولئن كان بوسعنا بالتأكيد تفسير هذه العبارات تفسيراً رمزياً مع احترام حرّية الاختيار، فهنالك حديثٌ يدعو إلى مزيدٍ من التفكير: سئل النبي إن كان مسموحاً القيام بممارسةٍ لمنع الحمل. كانت تلك المسألة مطروحةً منذ ذلك الزمن، ولم تكن مجرّد تأمّلٍ نظري. فأجاب رسول الله بأنّ ذلك غير جائز. لكن، قيل له، ماذا لو اتخذ المرء احتياطات أثناء العلاقات الجنسية كيلا يتمّ حمل، فهل يكون ذلك مخالفاً لخطة الله في الخلق؟ يبدو إذاً أنّنا نتمتع بهذه القدرة. وأجاب محمّد بأنّه مهما فعل الإنسان، فلن يحدث إلاّ ما قرّره الله. يستدعي هذا الردّ لدى فيلسوفٍ مثل سبينوزا ما كتبه عن حجرٍ رُمي، لو كان يعي حركته لاعتقد أنّه يتحرّك بحرّية. هكذا، فإنّ إحساس الكائن العاقل بأنّه يستطيع التفكّر والاختيار واتخاذ قرارٍ والقيام بالفعل وفقاً لذلك القرار هو مجرّد وهم. الله هو الذي أراد في حقيقة الأمر وخلق أفعاله التي نظنّ أنها حرّة. في مقابل فكرة حرّية الإرادة، نجد فكرة خلق الأفعال

البشرية. وقد دعمت عدّة مدارس فقهية إسلامية وجهة النظر هذه، ببعض الفروق فيما بينها. يقول الأشاعرة بخاصّة: كيف يمكن أن ينتج فعلٌ وحيدٌ عن فاعلين اثنين، الله والإنسان؟ أو كيف يمكن أن يتخلّى الله عن كامل قدرته في الخلق ليمنح جزءاً منها لأحد مخلوقاته؟ سيكون الأمر سخيفاً في كلا الحالتين. حرية الاختيار ليست فحسب مستحيلةً في ما يخصّ الإنسان، وهو بكلّيته في يد الله الذي شكّله ويبقيه، بل كذلك في ما يخصّ الله؛ فمثلما يستحيل ألاّ يكون الله إلاّ واحداً لا شريك له، كذلك يستحيل أن يخلق كائناً حرّاً، أي مستقلاًّ عنه، جزئياً على الأقل، وخالقاً لأفعاله.

يتّسم الفكر الإسلامي بأكمله بنزعةٍ إراديةٍ إلهيةٍ تجد حججاً عديدةً في نصوص القرآن. هكذا، كثيراً ما قدّم الإسلام نفسه بوصفه ديناً لما أطلق عليه النصارى القضاء والقدر، لكنّه وُصف ككلٍّ وعلى نحوٍ أكثر فظاظةً بالجبر. في القرن السابع عشر، كان ليبنيتس Leibniz لا يزال يتحدّث عن fatum mahometanum(*) وفي القرن الثامن عشر كتب فولتير تراجيديا عن محمّد عنوانها الفرعي: التعصّب، وهو ليس سوى جبر الشريعة السماوية الذي يتولاّه الإنسان.

المعتزلة هم أوائل اللاهوتيين في الإسلام. ولدت هذه المدرسة ضمن الحركات السياسيّة التي وضعت المسلمين في مواجهة بعضهم بعضاً والسلاح في أيديهم وكانت تثير اضطراباً عميقاً في وجدان المؤمنين المخلصين. وقد أكّدت من جانبٍ وبالمقدار نفسه من القوّة وحدانية الإله في ذاته وتنزّهه المطلق في فرادته الكاملة، وأكّدت من الجانب الآخر عدله، ما يعني أنّه لا يفعل سوى الخير، لأنّ الشرّ من صنع الإنسان. الله لا يفعل سوى الخير لأنّ فعله الخلاّق يتمثّل في منح الوجود، ولأنّ الوجود خيرٌ، ليس بسبب وعلى قياس فكرةٍ مزعومةٍ عن الخير، على النمط الأفلاطوني، تلهم الخلق (ما يعني وجود نصف إلهٍ ومثاله، وهذا يمثّل ثنويةً، إشراكاً لله بشيءٍ آخر غيره)، بل

(*) القدر المحمّدي (م).

لأنّ الوجود يعني الوجود بالله ولله، أي امتلاك وسيلة «العثور» على الله. لكنّ الإنسان في ذاته، في اللغة الفلسفية، في جوهره، هو عدمٌ محض؛ وبالفعل، ليس لهذا الوجود أيّ دعمٍ في المثُل التي توجد مسبقاً في الفكر الإلهي، سوى الخلق، وهو خلقٌ يتمّ على مثال تلك المثُل، ويحمل في ذاته شيئاً من التشابه مع الله، وهذا أمرٌ ينفيه القرآن. بذلك، الإنسان هو ما هو عليه لأنّه تلقّى الوجود من الله. وإذا نسي ذلك أو أنكره، إذا التفت إلى نفسه، فهو يمضي إلى اللاكينونة والموت. هنا جذر كلّ شر. وهذا أمرٌ يستطيع العقل البشري فهمه، نظرياً على الأقل. في الحقيقة، يسعف الله، برحمته الواسعة، هذا العقل فيرسل له نور الوحي عبر الأنبياء ويخرجه من ظلمات اللاوجود، تلك الظلمات التي قد تشوّشه على الدوام. وتشهد آياتٌ قرآنيةٌ عديدةٌ على هذه الحقيقة الأساسية.

يميل بعضنا إلى الاعتقاد أنّ الحرية المعتزلية هي حرّية اختيار الشرّ وارتكابه؛ بهذا المعنى، لا تكون الأفعال الإنسانية، الإنسانية المحضة، إلاّ عدماً ولا يثير الاستنكار أن يكون كائنٌ - جوهره هو في ذاته لا كينونة - خالقاً لأفعالٍ تضيع في اللاكينونة، في حين لا يُعقل أن يكون من يمنح الخلق والوجود خالقاً للعدم. من وجهة النظر هذه، تبقى القدرة الإلهية غير منتقصة.

لكن في الحقيقة، تتّسم كذلك حرّية الإنسان في إنتاج أفعالٍ بشريةٍ بالإيجابية. فالإنسان يخلق أفعاله الحسنة أيضاً، أفعال الإيمان والطاعة: مثلما ينبغي أن يكون الشرّ الذي يقوم به من فعله كي يتلقّى عقاباً عادلاً، كذلك ينبغي أن يفعل الخير بحرّيةٍ ليستحقّ ثواباً عادلاً. إذاً، هل يكون الإخلاص والطاعة من فعل الله ومن فعل الإنسان على حدٍّ سواء، أم أنّ الله يتخلّى عن قدرته فيترك الإنسان سيّداً في خضوعه وفي تنفيذه لأوامره؟ ألا نقع في المصاعب التي أثارها الأشاعرة والمجبرة، مناصرو إلزام الأوامر الإلهيّة؟ الوضع غير مماثل. إنّ الاعتقاد بأنّ للإنسان حرّيةً إيجابيةً في معارضة الإرادة الإلهية وفعل ما يعاكس أوامره تطاولٌ على الله. لكن لا تطاول عليه في تأكيد أنّ الإنسان ينفّذ إرادة الله بحرّيةٍ ما إن يعرفها بعقله، ولاسيما بعقله المستند إلى الوحي.

هذه هي المسائل المهمّة التي يدرسها أبو عمران الشيخ في كتابه. لقد واجه تباينات عديدةً في الأفكار تمايز بين شيوخ تلك المدرسة. ومن بحثٍ مفصّلٍ وتحليلٍ حثيث، توصّل إلى خلاصاتٍ واضحةٍ ودقيقة. لقد عرف كيف يستخرج الإشكاليات والمحاجّات والحلول التي اقترحها كبار شيوخ المعتزلة، منطلقاً من نصوصٍ متفرّقةٍ وغالباً مغرضة، تعود إلى مختلف مؤرّخي البدع. كما عرف كيف يستخدم بفعاليةٍ الصفحات الصعبة التي كتبها القاضي عبد الجبار والتي تمّ العثور على جزءٍ كبيرٍ منها في الماضي. وقد قدّم عملُ الفهم والتفسير هذا النتائجَ المُرضية التي سنقرؤها.

على نحوٍ خاصّ، حرص أبو عمران الشيخ - مع انفتاحه الكبير على المسائل الفلسفية - على إظهار الإشكاليّة الخاصّة بالإسلام؛ لقد أظهر بماذا وكيف كان القرآن ولا يزال المصدرَ الأساس للتفكير، وأكّد بخاصّةٍ على أنّ أصول نظريّة الحرّية هذه وتطوّراتها مستوحاةٌ بأكملها من الإسلام. هكذا فنّد أطروحة بعض المستشرقين الذين اعتقدوا أنّهم اكتشفوا تأثيراتٍ خارجيةً أتت من اللاهوت المسيحي. لا شكّ في أنّه وجدت في العصر الذي انتشرت فيه التصورات المعتزلية مناظراتٌ مع النصارى، وليس مستحيلاً أن يكون تبادل الأفكار قد ترافق مع تبادل الاتّهامات. لكن، أيّاً كان الأمر، فالمؤلّف محقٌّ في تأكيد أنّ معطيات الوحي القرآني كافيةٌ تماماً لتفسير النظريّة المعتزليّة، وعلينا أن نشكره جزيل الشكر لأنّه أبرز بذلك ما هو إسلاميٌّ على نحوٍ نمطيٍّ في طرائق تلك المدرسة - طرح المشكلات، أساليب المحاجّة -، ولأنّه حافظ بذلك على السمات المميّزة لموضوعه، بدل إغراقها في نزعة مقارنةٍ محفوفةٍ أحياناً بالمخاطر، وخطيرةٍ غالباً، وهدّامةٍ دائماً.

تنبيــه

اصطدمت الفلسفة المعتزلية بمسألةٍ مركزيةٍ في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي: ما علاقة القدرة الإلهية بحرية البشر؟ ما هي علاقة الإنسان بأفعاله؟ لقد وجد المعتزلة أنفسهم في حضور أزمةٍ في الوعي الجماعاتي، وذلك إثر التباينات التي ظهرت بين مناصري النظام السياسي آنذاك وبين خصومه. لم تتوقف المناظرات أبداً، وسرعان ما تحوّلت إلى مواقف مذهبيّةٍ صارمةٍ إلى هذا الحد أو ذاك. تمثّلت المسألة الأساسيّة في معرفة ما إن كان الإنسان حرّ التصرّف - ينبغي حينذاك اعتباره مكلّفاً - أم أنّ الله وحده يتمتع بالقدرة، وفي هذه الحالة تصبح حرّية الإنسان وهماً.

تتوافر لدينا فكرةٌ دقيقةٌ عن المواقف المتناقضة التي تمّ تبنّيها في هذا الصدد، وفق المناظرة التي جرت في القرن الثاني الهجري بين غيلان، أحد أوائل القدريّين أي مناصري حرّية الاختيار، وبين شخصٍ اسمه ربيعة، سأله غيلان: «أنت الذي تزعمُ أنّ الله يحبّ أن يُعصى؟ أجاب ربيعة: أنت الذي تزعمُ أنّ الله يُعصى كرهاً؟»[1]. بعد قرنين من الزمن، نجد مناظرةً مشابهةً تقريباً بين معتزليٍّ هو عبد الجبّار وبين أحد خصومه، أبو إسحق الإسفراييني؛ قال عبد الجبّار: «أيشاء ربّنا أن يُعصى؟» فقال الإسفراييني: «أيُعصى ربنا قهرا؟» فقال عبد الجبار: «أفرأيت إن منعني الهدى وقضى عليّ بالردى أحسن إليّ أم أسا؟» فقال الإسفراييني: «إن كان منعك ما هو لك فقد أسا وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشا»[2].

---

(١) ابن عبد ربّه، العقد، المجلد الثاني، ص٢١٧.

(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، المجلد الرابع، ص٧٠.

يذكّرنا مثل هذا الحوار بالمناظرة بين لوثر وإيراسموس، بعد ستّة قرونٍ من ذلك. بعباراتٍ أخرى، يتعلّق الأمر بتعارضٍ بين قدرة الله بقدرةٍ وحرّية الإنسان.

أرادت مدرسة المعتزلة العثور على حلٍّ تركيبيٍّ لهذا النزاع، محترمةً في الآن ذاته فعل الله وفعل الإنسان: الله حرٌّ في أن يفعل الحسن أو القبيح؛ والإنسان حرٌّ هو أيضاً[1]. الأساس المرجعي عند المعتزلة هو النصّ القرآني الذي ينبغي فهمه فهماً جيداً. ندرك أصالة هذا المذهب إذا قارنّاه بالمدارس القدَرية التي وَجَب على المعتزلة محاربتها. كانت الجبريّة أولى تلك المدارس وأهمّها، واستلهمت أفكارها على نحوٍ واسعٍ من فلسفاتٍ أجنبية. ونحن نعلم أنّ الثقافة العربية تلاقت في وقتٍ باكرٍ إلى حدٍّ ما مع ثقافات كبرى الحضارات القديمة عبر ترجمات الفكر اليوناني والأعمال الإيرانية الشرقية، وهي ترجماتٌ أجريت منذ العصر العبّاسي الأول.

أقام القدريون المسلمون، أو المجبرة، علاقاتٍ مع الثنوية والأفلاطونية المحدثة والبوذية، لكنّهم زعموا تبرير وجهة نظرهم على ضوء النصّ القرآني صراحةً، مؤكّدين على تفوّق الله وتنزيهه. بالنسبة إليهم، الإنسان ليس حرّاً، لأنّ القدرة ملكٌ لله وحده. يمكن تقريب هذا الموقف المتطرّف من موقف لوثر، في القرن السادس عشر، حين قال إنّه لا مكان في العالم إلاّ لحرّيةٍ أصيلةٍ واحدة: «هذه الحرّية (...)، عليّ أن أختار أن أنسبها إلى الله أو إليّ أنا؛ لذلك فإنّ عبودية الإرادة هي متاع الإنسان أمام الله»[2]. يميّز عبد الجبّار، وهو معتزليٌّ من القرن الرابع/العاشر، هذا التعارض بوضوحٍ حين يلاحظ أنّ النزاع بين المجبرة والمعتزلة (مناصري حرّية الإرادة) لا يكمن في أنّ أفعالنا معلّقةٌ بنا وفي أنّنا أحرارٌ في اختيارنا؛ بل يكمن في طبيعة الصلات بين الأفعال وبين الإنسان: «وإنّما الخلاف في وجهة التعلّق أكسبٌ أو حدوث؟

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ١، ص١٣٥ -١٣٦.

(٢) انظر: G. Gusdorf, Signification humaine de la liberté، الصفحة ٢٤٣.

فعند المعتزلة أنّ جهة التعلّق إنّما هو الحدوث، وعند المجبرة أنّ جهة التعلّق إنّما هو الكسب»[١].

لم يقتصر اهتمام المعتزلة على ضمان حرية الإنسان الماورائية؛ فقد أرادوا أن يبرهنوا أيضاً على أنّه يتمتّع بحرّيةٍ خلاّقةٍ ومحسوسةٍ ليتمكّن من الفعل على نحوٍ مستقلٍ ومسؤولٍ بالكامل. لم يقرّوا أطروحة السلطة الأموية التي زعمت أنّ الله هو الذي منحها السلطة، في حين أنّها استولت عليها بالقوّة وسلكت سلوكاً قمعيّاً وظالماً. والحال أنّ الله لا يمكن أن يكون ظالماً، ولا أن يأمر بالشرّ. السلطة السياسية مكلّفةٌ إذاً بأفعالها، مثلها في ذلك مثل الإنسان: كلّ من يرتكب معصيةً يستحقّ العقاب. والاحتماء بالقدر أو بأمر الله موقفٌ مضلِّل. شرعت المدرسة المعتزلية في تبرير نظريتها حول الحرّية الإنسانيّة عبر تحليلٍ منهجيٍّ للآيات القرآنيّة التي كان المجبرة يذكرونها لتأييد أطروحاتهم من جانب، ومن جانبٍ آخر عبر تقديم حججٍ عقليّةٍ بهدف إظهار أنّ حرّيتنا موجودةٌ فعلياً. للوهلة الأولى، قد يتراءى للمرء أنّ دراسة مسألةٍ كهذه أكثر أهمّيةً لتاريخ الفلسفة منها لزماننا. لذا يبدو ضرورياً القول هنا لماذا شرعنا في مثل هذا البحث.

لطالما نوقشت مسألة الحرّية في الغرب، لاسيّما منذ القرن التاسع عشر؛ لكن لم يهتم أحدٌ أبداً بمعرفة وضعها خارج أوروبا، على الرغم من الأعمال اللافتة التي قام بها علماءٌ كثيرون شدّوا الانتباه إلى حضارات الهند والصين وإيران والشرق الأدنى. عموماً، تتوقّف كرّاسات تاريخ الفلسفة والدراسات التخصّصية عند عقائد المفكّرين الأوروبيين الذين غذّاهم الموروث الهيليني والتقاليد اليهودية - المسيحية. وقد أبدى أكثر من مؤرّخٍ معاصرٍ الملاحظة التالية: «لا يأخذ الفلاسفة الكلاسيكيون بالحسبان في تأمّلاتهم حول الحرية الأنطولوجية والمطلقة إلاّ الغربيّ الناضج، المثقّف وذا العقل السليم، وذا التأهيل المسيحي فضلاً عن ذلك»[٢].

---

(١) عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، الصفحة ٣٠٤.

(٢) انظر: G. Gusdorf، مصدر سبق ذكره، الصفحة ٢٥.

يمكن بسط هذه الملاحظة لتتجاوز المؤلّفين الكلاسيكيّين. فحين يعتقد الفلاسفة الغربيّون أنّهم يفكّرون في الحرّية بالمطلق، لا يبتعدون أبداً عن إطارهم المألوف ولا يتجاوزون حدود قارّتهم، سواءٌ تعلّق الأمر بديكارت Descartes أم بكانط Kant أم بهيغل Hegel أم بماركس Marx أم بجول لوكييه Jules Lequier. لكنّ البحث الأوروبي قد صاغ في وقتٍ متأخّرٍ نسبيّاً مذهباً متماسكاً عن الحرّية[1]، في حين طُرحت المسألة في أمكنةٍ أخرى قبل ذلك بوقتٍ طويل.

في سياقٍ كهذا، بقيت الفلسفات الأخرى مجهولةً عموماً. ولا تزال الفلسفة العربية الإسلامية بخاصّة، عدا في بعض الدوائر المطّلعة، مجهولةً في صفوف الجمهور المثقّف. غالباً ما يتمّ التأكيد بخفّةٍ على أنّ تلك الفلسفة تجمّدت في "قدريةٍ" عقيمة. صحيحٌ أنّ بعض المؤرّخين قد سعوا جاهدين لإظهار عدم وجود أساسٍ لمثل هذا التأكيد. يكفي أن نذكّر على سبيل المثال بأعمال العالم الهنغاري غولدتسيهر I. Goldziher الذي انتهى نشاطه في مطلع القرن العشرين، وبأعمال الفيلسوف الفرنسي لويس غارديه Louis Gardet الذي يواصل عملاً بدأه منذ نحو عشرين عاماً. ولئن كانت أبحاث أولئك الاختصاصيّين تعدّ مراجع لمن يعرفها، فلابدّ من ملاحظة أنّ التهم لا تزال قويةً. ينبغي أن نكرّر هنا أنّ التصوّر الجبري غريبٌ على عقيدة الإسلام وأنّ الإنسان ليس لعبةً للقدر. لقد فُهم مفهوم الجبر فهماً خاطئاً؛ قليلون هم الشيوخ الذين دافعوا عنه حقاً، وبدءاً من القرن الرابع/العاشر، لم يعد أحدٌ يدافع عنه عملياً، وذلك تحديداً بفضل حيويّة المواقف المعتزلية. لهذا السبب، بدا ضرورياً تقديم مساهمةٍ، مهما كان تواضعها، من أجل فهمٍ أفضل لهذه المسألة، عبر تحليل مذهب المعتزلة حول الحرّية، وهو مذهبٌ يرفض رفضاً قاطعاً كلّ أشكال القدرية.

لكن يوجد سببٌ آخر، أكثر أهمّيةً، ينبغي الإشارة إليه؛ وهو راهنية الفكر المعتزلي في تجديد الثقافة العربيّة والإسلاميّة. لقد طُرحت مسألة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

الحرّية باكراً جداً على الوعي الإسلاميّ كما رأينا. كما أثّر الحل المعتزلي تأثيراً عميقاً في كلّ تيارات الفكر في هذه الثقافة، سواءٌ تعلّق الأمر بالمجادلة العقيدية (الكلام) أم بالفلسفة ذات الاستلهام الهيليني (الفلسفة) أم بالتصوّف، الصراطيّ أو غير الصراطيّ. واتّخذت كلّ مدرسةٍ موقفاً من مذهب المعتزلة ومن المنهج الذي طبّقه. طوال قرون، تغذّت النقاشات والمناظرات من موضوعات ذلك المذهب، سواءٌ لإقراره أم لرفضه. وعلى الرغم من الانتصار النهائي للأشعرية الذي نتج عن تلك النقاشات والمناظرات، فقد بقي الاعتزال حيّاً في مختلف أوساط الأمّة. ومنذ القرن الرابع/العاشر، تبنّت إيران الإماميّة ومناطق أخرى شيعيّة الحلَّ المعتزلي، ولا تزال باقيةً على ذلك حتى أيامنا هذه.

تجلّى تجدّدٌ للاعتزال في مطلع القرن التاسع عشر وهو يتطوّر تحت أنظارنا. فقد استلهمه المجدّدون من أمثال الأفغاني وعبده وإقبال لصياغة مذهبهم عن الحرّيّة الإنسانيّة واستثارة حركة تحويلٍ للمجتمع الإسلامي، بهدف إدماجه في تيّار الحضارة العالميّة بعد قرونٍ من الانحطاط.

هكذا، يتوافق تقديم مذهب المعتزلة حول الحرّية مع ضرورةٍ داخلية. وهو يسعى إلى إعطاء دفعٍ جديدٍ للجهد الجماعاتي كما للمبادرة الشخصية، مع أخذ التطوّر الشامل الجاري منذ ولادة مدرسة المعتزلة بالحسبان. ولئن كان من الوهم بمكانٍ تخيّل أنّ تفكّر هؤلاء المفكّرين الأوائل يستطيع حلّ جميع المصاعب التي تعترض المجتمع الحالي، فهو يمثّل مع ذلك حثّاً إيجابياً للأبحاث الأكثر تعمّقاً، نحو دروبٍ أكثر انفتاحاً تتّصل بمتطلّبات زماننا.

لقد أصبحت استقصاءاتٌ كهذه أكثر سهولةً نتيجة اكتشاف مخطوطاتٍ معتزليّةٍ بقيت مجهولةً حتى القرن العشرين. يتعلّق الأمر خصوصاً بالعمل اللافت الذي قام به عبد الجبّار، شيخ المدرسة المعتزليّة الذي لا ينازع، في نهاية القرن الرابع / العاشر ومطلع القرن الخامس / الحادي عشر. وتمثّل

موسوعة المغني التي تركها، والتي بدأ نشرها في العام ١٩٦٢، نصّاً أساسيّاً يسمح للباحثين باستكشاف كبرى تيّارات المذهب. لدينا الآن معرفةٌ مباشرةٌ بكتابات المعتزلة، في حين لم يكن يتوافر لنا تقريباً حتى عهدٍ قريبٍ نسبيّاً سوى وثائق زوّدنا بها خصومٌ متحيّزون إلى هذا الحدّ أو ذاك.

ملاحظة: لقد اختصرنا الاستشهادات الببليوغرافية في النصّ، وأشرنا إلى الاختصارات المستخدمة إشارةً تسمح بتجنّب كتابة كامل عناوين الكتب التي ذكرناها في كلّ مرة، في نهاية الدراسة في مسرد أسماء العلم.

الفصل الأول

اعتبارات تمهيدية

القسم الأول

الشروط التاريخية

يتّضح اتجاه المذاهب بدراسة الشروط التاريخية التي ولدت فيها وتطوّرت. وتسمح هذه الشروط بفهمٍ أفضل لمشكلة نشوء الأفكار وما تأثّرت به وأخيراً ما تتضمّنه. لقد بدا ضرورياً على عتبة هذه الدراسة تقديم لمحةٍ وجيزةٍ عن الظروف التي سهّلت ولادة مدرسة المعتزلة وتطوّرها.

لقد طُرِحت مسألة القدر وحريّة الاختيار منذ القرن الأوّل للهجرة. فقد ذكر المقدسي (القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي) أنّ عائشة، زوج النبي، أكّدت أثناء موقعة الجمل (٣٦/٦٥٦) بأنّها وجدت نفسها متورطةً في الأحداث من دون رغبةٍ منها. كان هدفها، وفق قولها، أن تُصلِح بين المؤمنين لا أن تقسمهم. وقد صرّحت بوضوحٍ أنّ ما حدث هو «قضاءٌ وأمر»[١]. كانت تلك أوّل إشارةٍ صريحةٍ إلى القدر تفسيراً للأحداث. وتؤكّد مصادر أخرى أنّ أولى النقاشات حول القدر قد تمّت في حياة الخليفة علي[٢]، حين سأل عمرو بن العاص ذات يومٍ أبا موسى الأشعري: «أو يقدّر علي شيئاً ثمّ يعذّبني عليه؟»[٣]

بعد انتهاء الفتنة وانتصار الأمويين، ذكر أنصارهم القدر لتبرير هيمنتهم. فحابوا إذاً مذهب الجبر في هدفٍ جليٍّ يتمثّل في شرعنة

---

(١) المقدسي، البدء، المجلد الخامس، ص٢٢٥.

(٢) الطرطوشي، سراج الملوك، ص٣٤٦.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٩٤.

اغتصابهم للسلطة. يشير نصٌّ في كتاب الأغاني إلى وجوب أن يعدّ الرعايا «أنّ أمير المؤمنين وجرحه لكالدهر لا عارٌ بما فعل الدهر»[١]. لم يكن سهلاً أن يقرّ خصوم الأمويين بمثل هذا الزعم. ويذكر ابن قتيبة (٢٧٦/٨٧٨) شهادةً ذات دلالةٍ على أوائل معارضي نظرية المجبرة: «وكان عطاء بن يسار ومعبد الجهني يقولان إنّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنّما تجري أعمالنا على قدر الله»[٢] في نقاشٍ أجراه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان مع شيخٍ من المعتزلة سعياً لإقناعه، قال: لله الآخرة والدنيا، وقد سلّطنا الله في الدنيا ومكّن لنا فيها[٣].

تؤكّد جميع المصادر أنّ معبد الجهني[*] هو أوّل منظّرٍ أبدى ردّ فعلٍ منهجيّاً على هذه القدريّة السياسيّة الدينيّة التي أكّدها الأمويون وحلفاؤهم[٤]. شجب الجهني بحدّةٍ استبداد الحكم القائم في دمشق وفكرة استناده إلى إرادة الله. وقد أمر حاكم تلك الحقبة، عبد الملك بن مروان، باعتقاله في العام ٦٩٩/٨٠ وحكم عليه بالموت. تمّ الإعدام في دمشق. هكذا، يرتبط أصل القدر ارتباطاً وثيقاً بالفتنة التي نتجت عن الصراع على السلطة في حياة الإمام علي، رابع الخلفاء الراشدين. وكما نعلم، تعود بدايات هذا الصراع إلى السنوات الأخيرة من حكم الخليفة الثالث عثمان، الذي كان مقتله حجّةً لمعاوية، والي سوريا، ليترأّس تمرّداً أمويّاً ضدّ عليّ بُعيد إعلانه خليفةً. تطرح أشكال العنف في هذه الحرب وتكالب مختلف الاتجاهات مشكلةً مهمّة

(١) الأصفهاني، الأغاني، المجلد العاشر، ص٩٠.

(٢) ابن قتيبة، معارف، ص١٩٠.

(٣) المبرّد، الكامل، المجلد الثالث، ص٢٣٢.

(*) معبد الجهني: خرج مع ابن الأشعث في العراق على الحجاج بن يوسف، فجُرح واعتقل ثم قتله الحجاج (ميزان الاعتدال، ١٨٣/٣) [م].

(٤) ابن الأثير، الكامل، المجلد الرابع، ص١٨٩.

على وعي المؤمنين. فأثناء موقعة صفّين (٦٥٧/٣٧) التي انتهت مؤقّتاً بالتحكيم بين عليٍّ ومعاوية، تفاقم النزاع والانقسامات. انفصل بعض مشايعي عليٍّ عنه فعُرفوا منذ ذلك الحين باسم الخوارج. ورصّ مشايعوه الآخرون صفوفهم حول زعيمهم انتصاراً لقضيته: إنّهم الشيعة. في حين امتنعت فئةٌ من المؤمنين عن المشاركة بهذه الصراعات بين الإخوة؛ يضمّ هذا الاتّجاه الثالث المرجئة والمعتزلة.

طرحت مسألةٌ بالغة الأهمية نفسها على هؤلاء وأولئك: من المذنب في هذه الفتنة ومن هو غير المذنب؟ هل يرتكب المذنبون كبيرةً؟ واختلفوا في مرتكبي الكبائر، هل هم كفّارٌ أم منافقون؟ تتنوّع المواقف حول هذه النقطة تنوعاً كبيراً[١].

I

موقف الخوارج

موقف الخوارج هو الأكثر تطرفاً. فبالنسبة إليهم، لا يقلّ ذنب مناصري عليٍّ عن ذنب مناصري معاوية، كما لا يقلّ ذنب من لم يتحيّزوا عن ذنب كلٍّ من هؤلاء وأولئك. فالجميع ارتكبوا كبيرةً وينبغي أن يتمّ النظر إليهم بوصفهم كافرين[٢]. يتمّ التعامل مع الكافرين من دون رحمة، كأعداء. من المشروع محاربتهم حتى الموت والاستحواذ على أملاكهم وأسر نسائهم وأبنائهم. وحين يموتون، لا يمكن دفنهم في مقبرةٍ إسلاميّة. بل إنّ اتّجاهاً متطرّفاً، هو اتجاه الأزارقة - مناصري ابن الأزرق - قد مضى إلى حدّ السماح بقتل نساء خصومهم وأبنائهم. وبالفعل، هؤلاء

---

(١) المقدسي، البدء، المجلد الخامس، ص١٤٢.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص١٤٠.

الخصوم ليسوا كافرين فحسب، بل إنّهم مشركون. وقد استدّل الأزارقة لإدانتهم بالنصّ القرآنيّ (سورة نوح/٢٦ -٢٧). تعامل ابن الأزرق (توفي في العام ٦٨٢/٦٥) مع مناصريه الذين لم يشاءوا القتال إلى جانبه بوصفهم أعداء[١]. وقد بلغ عدم ثقته بمن انضمّوا إليه حدّ إخضاعهم لتجربةٍ قاسيةٍ كي يقتنع بإخلاصهم. فقد كان يطلب منهم بدايةً قتل خصمٍ أسيرٍ أو قتل أبنائه[٢].

لا تقرّ اتجاهاتٌ أخرى أكثر اعتدالاً، كالإباضية، مثل هذه الإفراطات[٣]. فهم يقولون بعدم التعرّض للأبناء والنساء[٤]. أمّا المشركون، فيماثلهم الإباضية بمن يرفضون دفع الزكاة.

لقد حفظ الجاحظ عن القائد الإباضي البصريّ أبي حمزة نصّاً معادياً للأمويين وللشيعة: «ثمّ ولّي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله وابن لعينه... فسفك الدم الحرام واتّخذ عباد الله خولاً ومال الله دولاً وبغى دينه عوجاً ودغلاً...»[٥]. وأضاف: «ثمّ ذكر بني أميّة [...] فملكوا الأمر [...] يحكمون بالهوى ويقتلون على الغضب ويأخذون بالظنّة [...] ويأخذون الفريضة في غير موضعها...». الشيعة «ينقمون المعاصي على أهلها ويعملون إذا ولّوا بها يصرّون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها»[٦]. أمّا الصفرية، فكانوا يكفّرون أصحاب الكبائر، لكنّهم رفضوا - مثلهم في ذلك مثل الإباضية - قتل أبنائهم ونسائهم. كانوا أتباع عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص، زعيمي أوائل الخوارج الذين انفصلوا عن الخليفة عليّ، وقاتلوا

---

(١) المبرّد، الكامل، المجلد الثالث، ص٢٦٨.

(٢) الإسفراييني، التبصير، ص٤٩.

(٣) المبرّد، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، ص٢٩١.

(٤) البغدادي، الفرق، ص١٠٧.

(٥) الجاحظ، أورده بيلا Pellat في: Le milieu basrien، ص٢١٣.

(٦) البغدادي، الفرق، ص٩٠ -٩١.

كذلك السلطة الأمويّة[1]. وقد تسامحوا مع الخوارج الذين لم يشاركوا في الحرب من دون أن يدينوهم. بالنسبة إليهم، أبناء المشركين أبرياء من ذنوب آبائهم وليست جهنّم مآلهم.

بين مختلف فرق الخوارج من نادوا بحرّية الاختيار. إنّها حال البيهسية، أصحاب أبي بيهس، الذين لاحقهم الحجّاج. فقد اعتقدوا أنّ الله فوّض إلى العباد فليس لله في أعمال العباد مشيئة[2]. اعتبر الميمونية، أصحاب ميمون بن خالد، أنّ الله تعالى يريد الخير دون الشرّ وليس له مشيئةٌ في معاصي العباد[3]. على العكس من ذلك، اعتقد بعض الخوارج أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى إحداثاً وإبداعاً ومكتسبةٌ للعبد حقيقةً لا مجازاً. هذا هو رأي الإباضية، أصحاب عبد الله بن إباض، وفق شهادة الكعبي (توفي في العام ٣١٧/٩٣٠) وهو أحد شيوخ المعتزلة، وفق ما نقله عنه الشهرستاني[4]؛ وهو أيضاً رأي خلف[5] وشعيب الذي يشاطر جهم بن صفوان رأيه، وسنتطرّق لهذا الأخير لاحقاً[6]. لكن يتوافق الخوارج جميعاً على رفض شرعية الإمام عليّ بعد موقعة صفّين ويؤيّدون من حاربوه. تعود مهمّة الإمامة لأكثر المؤمنين جدارةً، أياً كان أصله. والأمّة هي التي تعيّنه بعد استشاراتٍ واسعة؛ كما يعود إليها عزله إن أساء التصرّف. لا أحد يمكن أن يرث مهمّة الإمام؛ ليس للمتحدّرين من الإمام أيّ حقٍّ في أن يرثوا منصبه. المساواة الديمقراطية معطىً أساسي عند الخوارج، تبقى في الظروف كلّها على الرغم من أسوأ الشروط التاريخية. وهي تشرح على نحوٍ واسعٍ تشبّثهم المستميت بالدفاع عن أفكارهم، حتى لو أدّى الأمر في كثيرٍ من

---

(١) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٢٧

[**ملاحظة**: أورد الشهرستاني هذا الاعتقاد عن البيهسية أصحاب السؤال، وهم فرقةٌ من البيهسية، وأضاف أنّ عامّة البيهسية برئت منهم (م)].

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٣٤.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٣٠.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٣٣.

الأحيان إلى معاناة مريعة. وقد حفظ لنا التاريخ والأدب ذكرى عددٍ كبيرٍ من شهدائهم، مثل ابن الأزرق ومرداس وقطري وغيرهم كثير. وعلى الرغم من عدم مشاطرة الجاحظ لمذهبهم، فهو يقدّم لهم تحيّةً يستحقونها[١].

II

وجهة نظر المرجئة

امتنع المرجئة عن المشاركة في الفتنة؛ ومن هذا الامتناع يستقون اسمهم؛ وإذا صدّقنا بعض المصادر، كان نافع بن الأزرق، زعيم الخوارج الأزارقة، هو أوّل من دعاهم بهذا الاسم، وذلك على نحوٍ خاصٍّ لأنّهم رفضوا اتّخاذ موقفٍ أثناء الفتنة[٢]. بالنسبة إليهم، من غير المسموح إدانة هذه المجموعة أو تلك من المؤمنين من ذوي الآراء المتباينة، طالما أنّهم لم يبتعدوا عن إجماع الأمّة. وبالفعل، فعل الكفر هو ما تعترف به الأمّة كلّها بوصفه كذلك؛ وخارج ذلك الفعل، لا يمكن أن يؤدّي أيّ أمرٍ إلى إقصاء مؤمن، أياً كان المذهب الذي يدين به[٣]. كما أنّ غالبية الناس يعصون عن جهل؛ والجهل هو الذي يشكّل الكفر[٤]. من يمتلك المعرفة ليس كافراً، حتى إذا لم يعلن إيمانه. هذا هو رأي جهم، وبعض المرجئة يشاطرونه إياه بالكامل. الإيمان بالله هو المهمّ بالنسبة إليهم ويكفي أن يمتلك المرء الإيمان ليكون في مأمنٍ من الكفر. معرفة الله هي محبته والخضوع إليه. تأتي الأفعال في المرتبة الثانية وليست لها أهميةٌ تذكر؛ وهي لا تمثّل شيئاً إذا غاب الإيمان[٥].

---

(١) الجاحظ، رسائل، ص١٥٤.

(٢) الإسفراييني، التبصير، ص٩١، الحاشية رقم ٣.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، المجلد الأول، ص٢٠٦ -٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٩٧.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٩٧.

لا يشكّل إهمال الالتزام بالشعائر الدينية أو تحقيق الأعمال كفراً، لأنّ العاصي يبقى مؤمناً[1]. ينبغي عدم تكفير المؤمن مرتكب الصغيرة أو مرتكب الكبيرة، ولا أن يحكَم بالخلود في النار، طالما أنّه لم يفقد الإيمان؛ الله حرٌّ في أن يعاقبه أو في أن يغفر له. العقاب ليس إلزامياً لأنّ الله وعد بثواب كلّ امرئٍ أو بعقابه وفق أفعاله (سورة الزلزلة/٧ -٨). من غير الوارد أن يحكَم المؤمنون بجهنم[2]. الله يغفر للتوّابين[3]. هكذا، يمنح المرجئة الإيمان معنىً واسعاً جداً فيعدّون جميع المؤمنين أعضاء في الأمّة، مهما تباينت آراؤهم؛ وهم يحابون الإيمان الداخلي، إيمان «القلب»، على الأفعال. تميّزهم انتقائيّتهم من المدارس الأخرى التي تتّسم في معظمها بتحزّبٍ مغالٍ. ويبلغ من تسامحهم أنّنا نجد بينهم مناصرين للمذاهب الرئيسة: الخوارج والجهميّة والقدريّة.

الخوارج المرجئة هم أصحاب شبيب؛ وقد استبعدهم صالح، الزعيم الخارجيّ، لأنّهم تجنّبوا إبداء الرأي في صدد حكمه بالموت على مؤمنٍ اقترب من معسكره[4]. القدريّة المرجئة من أمثال أبي شمر وأصحابه مناصرون لحرّية الرأي. بالنسبة إليهم، المعصية التي يرتكبها فاسقٌ تتّصل بفعلٍ محدّد؛ وهي لا تمتدّ إلى سلوكه كلّه[5]. كذلك، يعدّ أصحاب محمد بن شبيب، وهم أيضاً قدريّون، أنّه ينبغي ألاّ تسمح التباينات بين المؤمنين حول بعض نقاط المذهب - التي لا تخصّ العقائد الرئيسية في الدين - بوصم أصحابها بالكفر[6].

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢١١.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢١٢.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٨٧ -١٨٨.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٩٩ -٢٠٠.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٠١.

يعرّف الجهميّة المرجئة، من أمثال بشر المريسي (توفي في العام ٨٣٣/٢١٨)، الإيمان بأنّه «التصديق بالقلب وباللسان جميعاً»؛ الكبيرة هي كل ما عصي الله سبحانه به[١]. يقول عنه البغدادي: لمّا أظهر قوله بخلق القرآن، ضلّلته الصفاتية في ذلك، ولمّا وافق الصفاتية في القول بأنّ الله تعالى خالق أكساب العباد وفي أنّ الاستطاعة مع الفعل، أكفرته المعتزلة في ذلك فصار مهجور الصفاتية والمعتزلة معاً[٢]. كان جبريّاً إذاً. وقال له الإمام الشافعي (توفي في العام ٨٢٠/٢٠٤) في نهاية مناظرة إنّه نصف مؤمنٍ ونصف كافر. وفق الأشعري، الإمام أبو حنيفة (توفي في العام ٧٦٧/١٥٠) مرجئٌ[٣] لأنّه منح الأولويّة للإيمان على الأفعال. لكنّ هذا الاتّهام ضعيفٌ مثلما يعترف بذلك الشهرستاني[٤] لأنّ الإمام لم يهمل الأعمال. نعدّ بين المرجئة أناساً موهوبين وشعراء من أمثال ثابت قطنة[٥] وأبي نواس[٦]. يمكن جزئياً تفسير عداء النظّام لأبي نوّاس بسلوك الشاعر المنحلّ، لكن ربما يمكن أيضاً تفسيره جزئياً بموقف أبي نوّاس المرجئي.

على الصعيد السياسيّ، لم ينحز المرجئة إلى الشيعة أو إلى الخوارج أو إلى الأمويين أو لاحقاً إلى العباسيّين. وقد احترموا كلّ سلطةٍ قائمة، إلاّ في حال اجتمعت الأمة على رفضها. تتألّف المجموعات المتنافسة المتقاتلة من مؤمنين، لذا من غير الممكن إدانتهم. وفي حال نشوب نزاعٍ أو اضطرابات، يتمثّل أفضل سلوكٍ في الحفاظ على موقفٍ حياديٍّ ومنح المخطئين الحقّ في تسامح البشر والله؛ لكنّ الله وحده يمكنه الحكم عليهم.

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٠٦.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٢٠٥.

(٣) الأشعري، مقالات، المجلد الأول، ص٢٠٢.

(٤) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص١٠٥، ذكره أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الثالث، ص٣٢١.

(٥) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٨١ -٢٨٢.

(٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الثالث، ص٣٢٩.

III

موقف المجبرة

لم يشأ الشيوخ من أهل السلف (أهل الحديث) التعامل مع العصاة بوصفهم كافرين، ولا الحكم عليهم بالخلود في النار، كالخوارج[١]. وقد أكّدوا أنّ العصاة غير مكلّفين بأفعالهم تكليفاً كاملاً؛ فقد أجبروا على التصرّف. هذه النظريّة هي نظريّة الجبر، ومناصروها هم المجبرة. في الواقع، لم تكن هذه الفكرة جديدةً؛ وقد كانت شعبيةً ومتجذّرةً تجذّراً قوياً في عصر ما قبل الإسلام، مثلما تُظهر النصوص القديمة، سواءٌ أكانت شعراً أم ملاحم أم حكايا. كان يُقال: «أصابني الدهر»؛ كان الشيخ يقول: «حناني الدهر». وكان يُنسَب إلى الدهر كلّ شيءٍ من موتٍ وسقمٍ وهرم... [٢]. كما يشهد القرآن على هذا المعتقد القديم: «وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر» (الجاثية/٢٤). ترفض العقيدة الإسلامية هذا التصوّر للجبريّة المطلقة، محافظةً في الآن ذاته على العلم الإلهي.

لم يطرح المؤمنون الأوائل هذه المسألة صراحةً، إذ انشغلوا بالأحرى بترسيخ أسس الدين الجديد[٣]. لكنّ الشروط السياسيّة الجديدة التي عاشتها الأمّة دفعتهم إلى طرحها، لاسيما بعد استيلاء معاوية وأسرته على السلطة، إذ انتشرت فكرة الخضوع للقدر بدعمٍ من السلطة القائمة في دمشق. وشيئاً فشيئاً، طوّرها المنظّرون وبحثوا في النصوص القرآنيّة وفي الأحاديث النبويّة عن تبريراتٍ لها. وعند الحاجة، ألّفوا أحاديث لهذه الغاية. أقدم المجبرة هو جهم بن صفوان، الذي أكّد أنّ الإنسان غير مكلّف بأفعاله وأنّ الله هو الذي يخلق أفعال الإنسان. هذا الإنسان أشبه بورقةٍ تحرّكها الريح على هواها. ويتمثّل دوره في الامتثال لرغبة الله هذه، من دون السعي إلى التملّص

---

(١) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٢٤١.

(٢) ابن قتيبة، مختلف، ص٢٤٧.

(٣) البغدادي، الفرق، ذكره الجرجاني، الشرح، ص١٩٥.

منها أو مناقشتها. بشّر جهم لمذهبه، ويدعى أصحابه الجهميّين أو المجبرة. لكنّه لم يحظَ بدعم السلطة الأمويّة التي حاربها حين شارك في تمرّدٍ مسلّح. وقد جرى اعتقاله وإعدامه في العام ١٢٨/٧٤٥. وانتشر المذهب بعد موته في أوساطٍ مختلفة.

IV

ولادة مدرسة المعتزلة

رأينا احتجاج معبد الجهني على النظريّة الجبريّة. كان يعيش في البصرة حيث بدأ نشر أفكاره. يتفّق كتّاب السير على أنّه كان أوّل مناصرٍ للقدر، أي لحرّية الإرادة. من المناسب هنا الإشارة إلى أنّ دلالة هذا المصطلح قد تغيّرت شيئاً فشيئاً؛ فقد طُبِّق بدايةً على القدرة الإلهيّة التي يخضع لها الإنسان، وكان بالتالي مرادفاً للقدر. كان القدريّون بدايةً تسليميّين. لم يكونوا ينسبون قدرةً إلاّ إلى الله، في حين كان الإنسان في رأيهم مجرداً من أيّ مسؤولية. لكن لاحقاً، اتّخذت كلمة قدر دلالةً مختلفة، فأصبحت تطلق على قدرة الإنسان المعترف به بوصفه الفاعل المكلّف بأفعاله. والمدرسة الجبريّة هي أصل هذا التطوّر[١]. على الرغم من احتجاجات أصحاب معبد، نسب المأثور لمناصري حرّية الإرادة تسميةَ القدريّين التي بقيت ملتصقةً بهم.

أمّا المنظّر الثاني المعروف للقدر، غيلان الدمشقي، فقد علّم مذهب شيخه معبد وهاجم السلطة الأمويّة. حُفظت لنا رسالةٌ عنيفةٌ يقال إنّه سمح لنفسه بتوجيهها إلى العاهل التقيّ عمر بن عبد العزيز[٢]. واكتفى هذا الحاكم الأموي، الذي اشتهر بتسامحه، بتأنيب غيلان. لكنّ هشام بن عبد الملك، الذي

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٣.

(٢) طبقات المعتزلة، ص٢٥.

استمع ذات يومٍ إلى خطبةٍ لغيلان معاديةٍ للأمويّين، توعّده بالعقاب فور استلامه السلطة. وحين تولّى هشام الحكم، التجأ غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينيا، فاعتقلا هناك واقتيدا إلى دمشق. قال هشام لغيلان الذي كانت قد بترت للتوّ ساقاه وذراعاه: «انظر إلى ما فعل بك ربك». كان الحاكم يلمّح إلى النظريّة القدريّة. فردّ عليه غيلان ببرودٍ قائلاً: «بل لعن الله من فعل بي ذلك»[١]. وقد عنى غيلان بذلك أنّ المسؤول عن عذابه هو هشام، لا الله. هكذا تأكّد علناً وجود أوائل القدريّين، مناصري حرّية الاختيار، في مواجهة منظّري الجبريّة، أو المجبرة. تمّ إعدام غيلان في العام ١٢٤/٧٣٣. ويذكر ابن قتيبة أنّ غيلان قد حُكم بالإعدام لأنّه كان يدعم مذهب حرّية الاختيار[٢]. كما يؤكّد عبد الجبّار الواقعة[٣].

في تلك الأثناء، قضى الأمويون بصعوبةٍ على تمرّد الخوارج والشيعة على سيطرتهم. يذكر المبرّد أنّ ابن الأزرق ومناصريه اجتاحوا منطقة البصرة وروّعوا سكّانها[٤]. ذات يوم، التقى واصل بن عطاء، مؤسس مدرسة المعتزلة، صدفةً بخوارج من الأزارقة في منطقة البصرة؛ كان حينئذٍ مريداً للحسن البصري[٥]. وإذ كان يعرف نظريّتهم، فقد لجأ إلى حيلةٍ للإفلات من الموت مع صحبه[٦]. وبالفعل، كان أولئك المحاربون الأشدّاء يعدمون المارّة حين يعلمون أنّهم لا ينتمون إلى مذهبهم. بل إنّ سكّان البصرة، وكان غالبيّتهم من الشيعة، اضطروا للفرار من مدينتهم[٧] واستدعوا المهلّب بن أبي صفرة (توفي في العام ٨٢/٨٠٠) للدفاع عنهم. احتاج هذا الأخير تسعة عشر عاماً لإنهاء التمرّد

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦ -٢٧.

(٢) ابن قتيبة، معارف، ص٢٦٨.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلد الثامن، ص٤.

(٤) المبرّد، الكامل، المجلد الثالث، ص٢٤٥.

(٥) البغدادي، الفرق، ص١١٧.

(٦) المبرّد، المجلد الثالث، ص١٦٤.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص١٨٥.

الأزرقي[١]؛ فكتب له البصريّون ليشكروه[٢]. هذا هو الوسط المتميّز بالاضطراب الذي ترعرع فيه واصل بن عطاء وتلقّى تعليم الحسن البصري الشهير. وقد تساءل واصل وصحبه حول هذه التنافسات الدامية وتلك الحروب المميتة التي يشنّها مؤمنون بعضهم على بعض. لم يشاءوا الانحياز لأيٍّ من المعسكرات القائمة. وهذا هو بلا شك السبب العميق في ابتعادهم عن المدارس الأخرى.

ذات يوم، وكان واصل يتبع دروس البصري، طرح أحدهم سؤالاً حول وضع مرتكب الكبيرة. فتكلّم واصل قبل شيخه وأعلن أنّ صاحب الكبيرة ليس كافراً مثلما يؤكّد الخوارج ولا منافقاً مثلما علّمه البصري، ولا مؤمناً مثلما يزعم المرجئة. إنّه فاسقٌ وينبغي عقابه على الإثم الذي ارتكبه. لكنّ هذا الإثم لا يبعده عن الأمّة إذا تاب. وهو بالتوبة يستحقّ عفو الله[٣]. انفصل حينذاك واصل وقسمٌ من مريديه عن البصري الذي أعلن قائلاً: «اعتزل عنا واصل». الأرجح أنّ الاعتزال قد نضج قبل وقتٍ طويل، واختار واصل فقط اللحظة المناسبة لإعلانه جهاراً. وولدت آنذاك مدرسة المعتزلة (١٠٠/٧١٨).

أصبح للآثم وضعٌ يسمح له بالبقاء ضمن الأمّة. هذا الوضع وسيطٌ بين وضعه عند الخوارج من جانب، ووضعه عند المرجئة من جانبٍ آخر[٤]. أهّل واصل، مؤسس المدرسة، عدداً كبيراً من الأتباع وأرسلهم إلى مختلف المناطق الإسلامية، حتى المغرب، ليعلّموا المذهب الجديد. استأنفت مدرسة المعتزلة أفكار معبد وغيلان وأدمجتها في نظامٍ أكثر اتّساعاً وتماسكاً. مذّاك، أصبح يتمّ الخلط بين المعتزلة وبين القدريّين. أعلن المعتزلة فخرهم بالتسمية الأولى لا بالثانية، الأكثر مناسبةً للمجبرة. لاحظ عبد الجبّار أنّ «القدرية عندنا إنّما هم المجبرة والمشبّهة، وعندهم المعتزلة؛ فنحن نرميهم بهذا اللقب، وهم يرموننا به»[٥].

---

(١) الإسفراييني، التبصير، ص٥٠.
(٢) المبرّد، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، ص٢٨٦.
(٣) عبد الجبار، شرح، ص٧١٤.
(٤) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص١٥١ -١٥٣.
(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٢.

V

المعتزلة والأمويّون

اتّخذ مناصرو واصل موقفاً من مشكلات زمنهم واستأنفوا إدانة قتلة عثمان وعليّ، مثلما أدانوا مناصريهم على التوالي، إلى حدّ الطعن بشهادتهم؛ وقد عدّوهم عصاةً بطريقةٍ ما[١]. يتّفق جميع المعتزلة على اتّهام الأمويين بسوء الأخلاق، باستثناء عثمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد.

وفق عبد الجبّار، كان معاوية، مؤسّس سلالة الأمويّين، أوّل من جاهر بمذهب الجبر، فقد زعم أنّ إرادة الله هي التي أملت ما حدث. وقد مضى إلى حدّ الاعتقاد أنّ الله قد جعله إماماً وحاكماً. انتشرت مثل هذه الفكرة بين الأمويّين جميعاً. من جانبه، أعلن الجاحظ: عصر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعُمر رضي الله عنهما وستٌّ سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه كانوا على التوحيد الصحيح والإخلاص المخلص مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة، وليس هناك عملٌ قبيح، ولا بدعة فاحشة... غير أنّ عثمان كان رجلاً تقيّاً، فلم يقمع التجاوزات ولم يضع حدّاً لخصومه. يعيّن مقتل عثمان بداية الاضطرابات[٢]. امتدّت الفتنة، ورافقتها معارك الجمل وصفّين والنهروان[٣]. فور استيلاء الأمويّين على السلطة، تصرّفوا بأسلوبٍ فظٍّ وقاموا بالعديد من التجاوزات. هكذا، هدّدوا القضاة من أهل السلفِ والرواة والفقهاء، ومنعوهم من الحديث عن عليٍّ وعن عائلته، فاضطرّ رواة الأحاديث إلى عدم ذكر عليٍّ وإلى القول: «عن قرشيٍّ...». حين سأل الحجّاج، الحاكم الأموي الشهير، الحسن البصري بحضور جمهورٍ كبير، تجرّأ وامتدح علياً: «إنّه ابن عمّ رسول الله وأحبّ الناس إليه وصاحب سوابق

---

(١) الجرجاني، شرح، ص١٩٨.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص٢٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٣.

مباركات...» استاء الحجّاج بشدّةٍ وانسحب ساخطاً. ذات يوم، استغرب الناس صمت البصري، وحين سئل عن ذلك أجاب: «إن الحجاج عذاب الله ، فلا تدفعوا عذاب الله بأيديكم، و لكن عليكم بالاستكانة والتضرع»[1] وفق نصٍّ لابن قتيبة، كان البصري قدريّاً[2]، ويؤكّد ذلك مصدرٌ معتزليّ[3]. من المحتمل أن يكون قد تجنّب الإعلان صراحةً عن رأيه خشية القمع الأمويّ. تشهد جميع المصادر على وحشيّة الحجّاج[4]، ولا يتردّد الجاحظ في وصفه بالكافر[5]. وقد هدّد الحجّاج العلماء والأتقياء في إمارته وسجنهم وأعدمهم[6]. غير أنّ البصري تابع التبشير بأفكاره حينما تمكّن من ذلك، على الرغم من المخاطر التي كانت تواجهه. لم يكن يريد أن يلعن اسم عليٍّ في المساجد والأرجح أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز أوقف اللعن العلني لآل علي بتأثيرٍ منه، وهو لعنٌ أبقاه أسلافه لمدّة ثمانين عاماً[7].

وفق المبرّد، أنّب المعتزلي مرداس بن أبي عديّة الحاكم الأموي زياداً، حين أعلن هذا الأخير في خطبةٍ في المسجد أنّه سوف يطبّق على السكّان عقوباتٍ جماعيةً ما إن يتمّ ارتكاب أي فعلٍ عدائيّ. أشار مرداس لزياد بأنّ القرآن لم يذكر إلاّ المسؤوليّة الفرديّة وذكّره بالآيات التالية: [**ألاّ تزر وازرةٌ وزر أخرى؛ وأنّ ليس للإنسان إلاّ ما سعى، وأنّ سعيه سوف يرى؛ ثمّ يجزاه الجزاء الأوفى**] (سورة النجم/٣٨ إلى ٤١). وقد أعلن مرداس نفسَه مناصراً للإمام عليّ[8].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٢) ابن قتيبة، المعارف، ص١٩٥.

(٣) طبقات المعتزلة، ص١٨ -١٩.

(٤) المبرد، الكامل، المجلد الثالث، ص٢٦٨.

(٥) الجاحظ، رسائل، ص٢٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

(٧) المصدر نفسه، ص١٥.

(٨) المبرد، الكامل، المجلد الثالث، ص٢١٤ -٢١٥.

لم يشأ المعتزلة الانخراط في حربٍ مفتوحةٍ مع السلطة المغتصَبة، غير أنّهم شجبوها بصرامة. كان موقفهم موقف الحسن، ابن الإمام عليّ الذي تخلّى عن السلطة لمعاوية حقناً لدماء المؤمنين[١].

VI

المعتزلة والهاشميّون

لكن، لئن رفض المعتزلة استخدام العنف، فقد ظلّوا على ارتباطهم القويّ بآل النبي. أعلن الخيّاط بوضوحٍ أنّ المعتزلة شيعةٌ معتدلون[٢]. هذا يعني أنّهم لا يشاطرون غلاة الشيعة رأيهم، لاسيما الرافضة. فالرافضة يعدّون الصحابة وخلفاءهم المباشرين كافرين[٣] لأنّهم لم يعترفوا بحقوق الإمام عليّ. وينقل لنا كتّاب السير نقاشاتٍ مطوّلةً بين المعتزلة والرافضة. قام أبو الهذيل العلاّف بمناظراتٍ مع هشام بن الحكم ومع جعفر والإسكافي[٤]. كان الإسكافي معترفاً به بوصفه زعيم الشيعة المعتزلة في عصره[٥]. لماذا تلك التباينات بين المذهبين؟ يذكر مصدرٌ معتزليٌّ سببين رئيسين: يدين الرافضة بالقدرية والتشبيهية[٦]. بل إنّهم، في غلوّهم، يمضون إلى حدّ تأليه الإمام عليّ، ولم يكن بوسع المعتزلة قبول ذلك التأليه. لقد دحض الجاحظ مطوّلاً الرافضة الذين يبتعدون عن التوحيد[٧]. لكنّ كتابه ضاع لسوء الحظ. في المقابل، فإنّ ابن

---

(١) المصدر نفسه، الكامل، المجلد الثالث، ص٢٤٠.

(٢) الخيّاط، الانتصار، ص١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٩١ -٩٢.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٧) المصدر نفسه، ص١٤٢.

الراوندي، الخصم الرافضيّ للجاحظ، معروفٌ معرفةً جيّدةً بفضل كتاب الخيّاط الذي نقل مقاطع عديدةً من الكتاب الذي هاجم فيه هذا المؤلّف المعتزلة هجوماً عنيفاً. فنّد الخيّاط نقطةً نقطةً اتّهامات خائن المعتزلة هذا. في القرن الرابع/ العاشر، وحّد الصاحب بن عبّاد (توفي في العام ٩٩٨/٣٨٥)، وزير البويهيين، المعتزلة والشيعة المعتدلين.

أثناء جنازة أبي الهذيل، صلّى عليه القاضي المعتزليّ أحمد بن أبي دؤاد مرتّلاً خمس مرّاتٍ صيغة الله أكبر وموضّحاً أنّ الهاشميّين كانوا يصلّون على موتاهم على هذا النحو. وأضاف أنّه اختار لأبي الهذيل تلك الصلاة بسبب ارتباطه بالهاشميّين. المعتزلة مناصرون للهاشميّين، لاسيما للإمام عليّ، لكنّهم لا يتبعون الرافضة[١]. ويميّز الجاحظ بين الرافضة والزيديّة. بالنسبة إليه، هاتان هما المجموعتان الرئيستان في الشيعية. أمّا المجموعات الأخرى، فليست لها أهميّةٌ تُذكر[٢]. وبالفعل، بلغ من تطرّف الرافضة أنّهم أخرجوا أنفسهم من الأمّة[٣]. ولهذا السبب، ألّف الجاحظ ضدّهم كتاباً بعنوان: كتاب الرافضة، ضاع لسوء الحظ. طالما بقي الصراع ضدّ السيطرة الأمويّة قائماً، فقد ظلّ الهاشميون موحّدين إلى هذا الحدّ أو ذاك ولم يميّز المعتزلة بينهم. لكن بعد استيلاء العباسيين على الحكم، فصل انقسام الهاشميين السادةَ الجدد عن أبناء عمّهم من أنصار عليّ. ظلّ معظم المعتزلة مخلصين لذكرى الإمام عليٍّ وآله، وارتبطوا في الوقت عينه بالعباسيّين حتى ردّ الفعل السنّي الذي قام به المتوكّل. لقد واصلوا التبشير بأفكارهم لدى الخلفاء في العصر العبّاسي الأوّل. في هذا الصدد، يمكن أن نلاحظ المنزلة الخاصّة التي منحها المنصور لصاحب واصل بن عطاء المدعوّ عمرو بن عبيد (توفي في العام ٧٥٧/١٤١).

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص٢٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٢ -١٢٣.

وحين تلقّى الخليفة نبأ موته، تأثّر تأثّراً بالغاً وشدّد في الأبيات الثلاثة التي حُفظَت لنا على الورع الكبير والزهد النادر للمفكّر المعتزلي[*]. لكن لئن كان المعتزلة تقرّبوا من العبّاسيّين، فهم لم يرغبوا في تولّي وظائف عامّة في الدولة العباسيّة واكتفوا بالإبقاء على دعم السلطة لاتّقاء شرّ خصومهم الكثيرين والمتكالبين، أو لحماية مناصريهم. وموقف ثمامة بن أشرس المتحفّظ ذو دلالةٍ في هذا الصدد[١].

لقد فضّل غالبية المعتزلة البقاء بعيداً عن السلطة وعاشوا عيشة فقر. عاش جعفر بن حرب، الرجل الورع، حياةً متواضعةً ومضى إلى حدّ رفض الصلاة خلف الخليفة الواثق، على الرغم من أنّ الواثق كان من المعتزلة[٢]. أمّا المزدار، الذي لقّب بـــ «راهب المعتزلة» بسبب زهده، فقد ترك وصيةً يوصي فيها بتوزيع أملاكه على الفقراء. قال إنّ أملاكه ليست له؛ بل هي للفقراء وقد جرّدهم منها واستغلّها طيلة حياته[٣]. كما اشتهر أبو عبد الله حسين البصري، شيخ عبد الجبّار، بورعه وزهده[٤].

بقي المعتزلة أوفياء لروابطهم الشيعية وجهدوا للحفاظ على وحدة جميع خلفاء النبي، من علويّين وعباسيّين. والأرجح أنّ الخليفة المأمون الذي اجتذبته أفكار مفكّري المعتزلة قد فكّر في إعادة العلويّين إلى السلطة بتأثيرٍ منهم. وقد عيّن واحداً منهم، هو أبو الحسن علي الرضا، أحد أحفاد الإمام جعفر الصادق، خليفةً له وزوّجه بابنته أم حبيب. تخلّى عن اللون الأسود العبّاسي لصالح اللون الأخضر، لون العلويّين. لكنّ محاولة الإصلاح الشيعي

(*) «كلكم يمشي رُويد / كلكم طالب صيد / غير عمرو بن عبيد» [م].

(١) طبقات المعتزلة، ص٦٦ -٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٣) الخيّاط، الانتصار، ص٦٣.

(٤) طبقات المعتزلة، ص١٠٥ -١٠٦.

هذه فشلت إثر عداء الخليفة إبراهيم بن المهدي (٢٠٢-٢٠٤/٨١٨-٨٢٠). بدأت حركة استياءٍ ضدّ المأمون الذي كان يقيم آنذاك في مرو. وانتهى الاضطراب حين تخلّى المأمون عن مشاريعه وعاد إلى بغداد (٢٠٤/٨٢٠)، ومات علي الرضا مسموماً[١].

يمكن إذاً القول ببعض الصواب إنّ مذهب المعتزلة قد ارتبط بالسياسة العباسيّة ارتباطاً وثيقاً. لكن ينبغي توضيح أنّ تلك الرابطة كانت مفيدةً للطرفين ولم تكن خضوعاً غير مشروط. كانت محاسن العباسيّين كثيرةً في أعين المعتزلة. فقد وضعوا حدّاً للسلطة الأموية وقضوا على المتطرفين الخوارج والرافضة وحاربوا الثنويّة. وفق الجاحظ، يتفوّق كبار الحكام العباسيّين، كالمنصور والمهدي والمعتصم، على أسلافهم من الحكام الأمويين في أكثر من جانب. فهم ينتمون إلى أسرة النبي، في حين أنّ سلف الأمويّين، أبا سفيان، عُرِف بعدائه للنبي[٢].

حارب الأمويّون الإمام عليّاً وأخلافه، من دون أيّ احترامٍ لقرابتهم مع النبي؛ وقد اغتالوا معظمهم[٣]. مقتل الحسين، ابن الإمام علي، فعل كفر[٤]. حكم العباسيون وقتاً أطول وتغلّبوا على الأمويين بالشهامة واتّساع الأفق والكرم[٥]. من هذه الزاوية، لا يمكن مقارنة أيّ أمويٍّ بالمأمون[٦]. أخيراً، تغلّب العباسيون على مناصري العقائد الهدّامة، مثل مذهب بابك[٧] الذي سنتطرّق إليه لاحقاً.

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ، المجلد الثاني، ص١٨٣-١٩٣.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨-٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٩٠-٢٩٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٧-٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠٤.

(٧) المصدر نفسه، ص١٠٦.

VII

المذهب السياسيّ لدى المعتزلة

لقد أولى المعتزلة أهميّةً كبيرةً للمشكلات السياسيّة التي عالجوها تحت عنوان الإمامة. ينجم موقفهم في صدد هذه النقطة منطقياً من موقفهم من الفتنة. شجبوا بدايةً فكرة الإمام المعصوم والوراثي وفنّدوا في هذا الصدد حجج الشيعة الإمامية[١]. على العكس من ذلك، ومن أجل ممارسة السلطة ممارسةً شرعيةً، ينبغي في رأيهم أن تنطبق على الإمام بعض الشروط الضرورية. هو مكلّفٌ تماماً بأفعاله[٢] ولا يجب أن يكون معصوماً. ولأنّه ينتخَب انتخاباً حرّاً، فهو لا يستطيع أن يزعم ممارسة سلطةٍ غير منازَعٍ فيها. الأمّة هي التي تسيطر على الإمام، وتضع حدّاً لسلطته عند الحاجة. إنّه لا يمثّل إذاً سوى سلطةٍ بشريّةٍ لا سلطة الله. وحين يعمل واعياً، فهو يفعل ذلك بكلّ حرّيةٍ لا بموجب لطفٍ[٣] أو لأنّه يخضع للقدر. في الواقع، تختصَر مهمّة الإمام في تنفيذ الأحكام الشرعية وسدّ الثغور[٤]. اتفقت الأمّة، على اختلافها في أعيان الأئمّة، أنّه لابدّ من إمامٍ يقوم بهذه الأحكام وينفّذها، باستثناء الإمامية الذين يبتعدون عن الإجماع. والشرائع معروفةٌ أدلّتها من كتاب الله تعالى وسنّة الرسول عليه السلام[٥].

لا يمكن أن يكون تعيين الإمام وراثياً. إنّه من فعل الأمّة، مثلما يظهر من أحاديث النبي: «عليكم بالسواد الأعظم؛ لا تجتمع أمّتي على الضلالة». يخضع الاختيار لقواعد ديمقراطيةٍ وينبغي أن يؤكّده عقد البيعة[٦]. والصفات المطلوبة في الإمام ليست تلك التي يشير إليها الخوارج والإماميّة. إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب

---

(١) عبد الجبار، شرح، ص٧٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٦٠.
(٤) المصدر نفسه، ص٧٥٠.
(٥) المصدر نفسه، ص٧٥١.
(٦) المصدر نفسه، ص٧٦٢.

أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى، غير أنّه لا يكون على هذا الوصف حتّى يعلم شيئاً من اللغة، ليمكنه النظر في كتاب الله تعالى ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده... ولابدّ مع هذه الشرائط أن يكون ورعاً شديداً، يوثَق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأسٍ وشدّةٍ وقوّة قلبٍ وثباتٍ في الأمور[1]. إذا توافرت هذه الشروط في مرشّحٍ ما، يمكن تعيينه ويجب على كلّ مؤمنٍ أن يطيعه.

هل يصبح المؤمنون أفضل لأنّهم يطيعون إماماً عادلاً؟ هل يصبح سلوكهم مثاليّاً لأنّ سلوك الإمام مثاليّ؟ هذا ما تزعمه الإمامية. لكنّ مثل هذا التأكيد لا يصلح للبشر جميعاً. إذ كثيراً ما نرى أشخاصاً يتصرّفون تصرّفاً بالغ السوء، على الرغم من وجود إمامٍ مثاليّ. هذه هي حال أبي جهل الذي تمرّد على تعاليم النبي[2]. من جانبٍ آخر، لابدّ من وجود عددٍ كبيرٍ من الأئمة للاهتمام بسكّان مختلف المناطق ودفعهم إلى الطاعة.

ذكر عبد الجبّار التباينات بين مختلف المذاهب. بالنسبة للشيعة الإمامية، الأئمة الحقيقيّون اثنا عشر إماماً، جميعهم من سلالة عليّ. وهم يسمون بالكفر كلّ من لا يشاطرهم وجهة النظر هذه، لاسيّما صحابة النبي. وفق نظريّتهم، يرتبط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجود إمامٍ حقيقي. يفنّد عبد الجبّار هذه الفكرة. فوجود الإمام ليس إلزامياً. وهو يميّز بين ضربين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحدهما ما لا يقوم به إلاّ الأئمة، والثاني ما يقوم به كافّة الناس. أمّا ما لا يقوم به إلاّ الأئمة، فإقامة الحدود وحفظ بيضة الإسلام وسدّ الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك. وأمّا ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى. والمقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٥٢

[**ملاحظة**: يورد كتاب شرح الأصول الخمسة هذا الوصف للإمام عن أبي حنيفة (م)].

(٢) المصدر نفسه، ص٧٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٨.

إنّ الزيديّة اتّفقوا على أنّ الأئمة الثلاثة الأوائل هم عليّ بن أبي طالب وابناه الحسن والحسين؛ وأنّ الطريق إلى إمامة الباقين الدعوة والخروج[1]، أي التمرّد على السلطة القائمة. ينضمّ عبد الجبّار إلى وجهة النظر الزيديّة[2]، لكنّه يعترف بأنّ معظم المعتزلة يقرّون بشرعيّة الخلفاء الراشدين[3]. ويؤكّد ابن أبي الحديد الأمر: «اتفق شيوخنا كافّةً رحمهم الله المتقدّمون منهم والمتأخّرون والبصريون والبغداديون على أنّ بيعة أبي بكر الصدّيق بيعةٌ صحيحةٌ شرعية... واختلفوا في التفضيل فقال قدماء البصريين كأبي عثمان عمرو بن عبيد والنظّام والجاحظ والفوطي والشحّام إنّ أبا بكر أفضل من عليّ، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة. وقال البغداديّون قاطبةً... إنّ عليّاً أفضل من أبي بكر. وإلى هذا المذهب ذهب من البصريين الجبائي»[4]. وفق النوبختي، يقول النظّام إنّ الإمامة ينبغي أن توكَل إلى الأكثر جدارةً وفق الآية: [**إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**] (سورة الحجرات/١٣)؛ وإذا توافرت لدى قرشيٍّ ولاقرشيٍّ المزايا نفسها، ينبغي تفضيل الأوّل؛ كان الإمام عليٌّ محقّاً في قتال خصومه لأنّه كان الإمام الشرعيّ؛ وقد أحسن فعلاً حين قبل تحكيم صفّين، لأنّ مناصريه طلبوا منه ذلك.

أمّا تجاه بعض الخلفاء، فالنظّام صارمٌ إلى حدٍّ ما: لقد أساء عمر التصرّف في بعض الحالات؛ وأساء عثمان التصرّف حين استدعى الحكم بن أمية الذي أبعده النبي، ونفى أبا ذرّ الغفاري[5]. يرفض المعتزلة الفكرة التي تنصّ على أنّ الإمام يعيَّن وفق نصٍّ جليٍّ أو خفيّ. ليس هنالك أيّ نصٍّ في القرآن أو في الحديث حول هذه النقطة ولم ينقل الصحابة أيّ شيءٍ في هذا الصدد[6]. حتى

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٥٨ و٧٦٧.

(٤) ابن أبي الحديد، الشرح، المجلد الأول، ص٣ وص٢١١، أورده بيلا C. Pellat في كتابه: Le milieu basrien، ص١٩٣.

(٥) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٥ -١٧٦.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٧٦٣.

الإمام عليّ نفسه الذي جمع نصوصاً كثيرةً دفاعاً عن حقوقه في الإمامة لم يذكر أيّ نصٍّ يعيّنه خليفةً حصريّاً للنبي، بل عاد صراحةً إلى الشورى.

استأنف الماوردي (توفي في العام ٤٥٠/١٠٥٨) - والذي تأثّر بالمعتزلة[١] - الخطوط العريضة لمذهبهم في كتابه الشهير الأحكام السلطانية. وهو يذكر فيه رأي علماء البصرة (معتزلة) ويعارضه برأي علماء الكوفة (شيعة) ويذكر الجاحظ[٢]. بالنسبة إليه، يعود الحقّ في الإمامة إلى مجمل المسلمين[٣]. والشروط التي يتطلّبها في الإمام هي الشروط التي ذكرناها آنفاً: العلم ليؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، سلامة الحواسّ... وسلامة الأعضاء...، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدّية إلى حماية البيضة وجهاد العدو[٤]. وحين يتقدّم مرشّحان، أحدهما أعلم والآخر أشجع، "روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[٥].

هكذا، تتضمّن نظريّة المعتزلة عن الإمامة مسؤوليّة الإمام أمام الأمّة ولا تعترف له بأي حقٍّ مطلَقٍ يستند إلى الوراثة والعصمة. تبقى الأمّة مصدر السلطة؛ وهي تمنحها لإمامٍ مكلّفٍ بأفعاله. من غير الوارد أن يتمكّن الحاكم من تبرير تجاوزاته السلوكيّة أو أن يدير الشؤون العامّة إدارةً اعتباطيةً عبر الاستدلال بإرادةٍ قسريّةٍ من الله (الجبر).

---

(١) الماوردي، الأدب، ص٥.

(٢) الماوردي، الأحكام، ترجمه فاغنان E. Fagnan، ص٩ و١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠.

القسم الثاني

المصادر المذهبية

بعد أن عرضنا صورةً موجزةً للشروط التاريخيّة التي شهدت ولادة مذهب المعتزلة، بات من المناسب تحليل المذاهب التي وجب على مدرسة المعتزلة إثبات نفسها في مواجهتها. يشير المقريزي إلى أنّ الصحابة قد درسوا القرآن وفهموه في بداية الإسلام وفي القرن الأوّل للهجرة من دون أن يضيعوا في سجالات الكلام أو في النقاشات الفلسفيّة. كانت كلّ محاجّتهم مستقاةً من النصّ القرآني، مصدر الوحي الوحيد[١]. نجد عند أوائل القدريين احتجاج الوعي على تصورٍ غير جديرٍ بالله وحكمته وعدالته، ولا نجد عندهم احتجاج العقل على الإيمان، مثلما يؤكّد بعض المؤكّدين بخفّةٍ أحياناً.

I

بدايات مذهب الجبريّة

بالفعل، سعى أوائل مناصري الجبر جاهدين لتأكيد قدرة الله بقدرة، وكادوا لبلوغ ذلك أن ينفوا قدرةَ الإنسان وحرّيته. معرفتنا ضئيلةٌ جدّاً ببدايات المذهب الجبريّ، مثلما لا نعرف جيداً أصل حركة جهم بن صفوان، مؤسّس المدرسة الجبرية، والأرجح أنّ ذلك يعود إلى عداء الصراطية تجاهه، وفق

---

(١) المقريزي، الخطط، المجلد الثاني، ص٣٥٦.

ملاحظة المقريزي[1]. لم يأتِ هذا العداء على ما يبدو من تأكيد جهمٍ للنظريّة الجبريّة، الشديدة القرب من مواقف المدرسة الصراطيّة، بقدر ما أتى من الأفكار الجديدة التي بشّر بها. فقد أكّد وجود حدودٍ وأحكامٍ عقليةٍ يستطيع الإنسان اكتشافها قبل الوحي[2]؛ كما زعم أنّ القرآن مخلوقٌ ونفى صفات الله. استأنف المعتزلة أطروحات جهم، باستثناء الجبر، وتبنّوها. لهذا السبب على الأرجح لم يميّز ابن حنبل بين الجهمية والمعتزلة، وخلط مؤلّفون آخرون على خطاه بين المذهبين. لكنّ هذا الخلط لا يتطابق مع حقيقة الوقائع.

منذ البداية، تعارض جهمٌ وواصل تعارضاً واضحاً حول مسألة حرّية الإرادة. فقد نفاها جهمٌ نفياً قاطعاً وأكّدها واصل تأكيداً شديداً. وفق عبد الجبّار، جرت مراسلةٌ بين الرجلين[3]؛ تطرّقت إلى أفضل طريقةٍ لدحض السُّمَنية[4] (البوذيّين) الذين كان جهم يواجههم في مقاطعته في خراسان. ونحن لا نعلم إن كانت المراسلة قد تعرّضت إلى مسائل مهمّةٍ أخرى، لاسيّما مسألتي القدر وحرّية الإرادة، إذ لم يذكر كتّاب السير شيئاً عن هذه النقطة. غير أنّهم يتّفقون على ملاحظة أنّ المعتزلة قد حاربوا نظريّة جهم عن الجبر، واستقوا في الآن ذاته أفكاره المتّصلة بالأخلاق العقلية وخلق القرآن وطبيعة الصفات الإلهية. إذاً، يستحيل الخلط بين المعتزلة والجهميّين، على الرغم من أنّ بعض أفكارهم مشتركة[5].

في الواقع، ما يمكن استبقاؤه على نحوٍ أساسي من جهد جهم هو رغبته في إزاحة المذاهب الغريبة على الإسلام استناداً إلى النصّ القرآني.

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص١٨٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، ص٧٩.

(٣) طبقات المعتزلة، ص٣٤.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٥، ص ٣٤٢

[السمنية: قومٌ من الهنود يقولون بقدم العالم، وبأنّه يمرّ بدوراتٍ تتكرّر إلى ما لا نهاية، وهم من القائلين بتناسخ الأرواح. (م)].

(٥) نشار، نشأة الفكر، المجلد الأول، ص٢١٨.

وقد فنّد الأطروحات البوذيّة التي تنكر وجود الله ولا تقرّ النبوّة[١]. حفظ ابن حنبل أثر مناظرةٍ بين جهمٍ وبين أحد السمنية: «قالوا له، ألست تزعم أنّ لك إلهاً؟ قال الجهم نعم، فقالوا له فهل رأيت إلهك؟ قال لا، قالوا هل سمعت كلامه؟ قال لا، قالوا فشممت له رائحةً؟ قال لا، فتحيّر الجهم... فقال للسمني ألست تزعم أنّ فيك روحاً؟ قال نعم، فقال هل رأيت روحك؟ قال لا، قال فسمعت كلامه؟ قال لا... قال فكذلك الله لا يُرى له وجهٌ ولا يُسمع له صوتٌ ولا يشمّ له رائحةٌ وهو غائبٌ عن الأبصار ولا يكون في مكانٍ دون مكان»[٢]. عبر هذا النصّ، نلاحظ أنّ أوّل همٍّ لجهم هو البرهنة على وجود الله في مواجهة منكري ذلك الوجود.

نحن نعلم بأنّ واصلاً كان أوّل من ردّ على أطروحة جهمٍ المتطرّفة التي تنفي تماماً حرّية الإرادة ولا تعترف للإنسان بأيّ قدرة. بالنسبة إلى جهم، الإنسان لا يقدر على شيءٍ ولا يوصف بالاستطاعة وإنّما هو مجبورٌ في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[٣]. ولا تُنسب إلى الإنسان أفعاله إلاّ مجازاً. يقال عادةً: «زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به»[٤]. جوّز جهم أن يعاقب العبد على ما لا يتعلّق به أصلاً[٥].

بقي مذهب الجهميّة محصوراً في خراسان، حيث بقي أصحابه موجودين في عصر البغدادي[٦]. أصبحت الجهميّة والجبريّة مصطلحين مترادفين، يستخدمان من دون تفريقٍ بينهما. ويصنّف كتّاب السير المجبرة في عدّة فئات: الجهميّة والضراريّة والنجّاريّة.

---

(١) عسلي، جهم بن صفوان، ص١٣.

(٢) ابن حنبل، الردّ، ورد في عقائد السلف، ص٦٥ -٦٦.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٨٧.

(٤) البغدادي، الفرق، ص٢١١.

(٥) عبد الجبار، شرح، ص٦٤٠.

(٦) البغدادي، الفرق، ص٢١٢.

لا نعرف الكثير عن ضرار بن عمرو، المعاصر لواصل، الذي أكّد أنّ أفعال الإنسان من صنع الله[١]. وقد صاغ لأول مرّةٍ نظرية «الكسب» التي استأنفها وطوّرها لاحقاً الأشعري ومدرسته[٢]. بالنسبة إليه، لا يوجد تناقضٌ في أن يقوم فاعلان مختلفان بالفعل عينه. لكلّ فعلٍ فاعلٌ أوّل هو الله وفاعلٌ ثانٍ هو الإنسان.

معلوماتنا أفضل قليلاً عن الحسين النجّار (توفي في العام ٢٣٠/٨٤٤) بفضل مناظرةٍ بينه وبين النظّام[٣]. يذكر مؤلّف الفهرست مناظرةً بين كلا المفكرين. قال إبراهيم (النظّام): «يجوز أن تفعل خلق الله. فقال الحسين: يجوز أن أفعل الذي هو خلق الله. قال إبراهيم: فالذي هو خلق الله خلقٌ لله أو ليس بخلقٍ له قال الحسين هو خلق الله قال إبراهيم فقد فعلت خلق الله فلم لا يجوز أن تخلق خلق الله كما جاز أن تفعل خلق الله قال الحسين لم أفعل خلق الله وإنّما فعلت الذي هو خلق الله قال إبراهيم والذي هو خلق الله خلقٌ لله أو ليس بخلقٍ له قال الحسين فهو خلق الله». انتهى النقاش لصالح النظّام، ويقال إنّ النجار تأثّر بذلك إلى حدّ أنّه مات بعيد ذلك[٤]. يتطرّق موضوع هذا النقاش إلى قدرة الله وقدرة الإنسان، أي إلى الجبر وحرّية الإرادة، إذ ينسب النجار إلى الله وحده مسؤولية الخير والشر، مثلما ينسب إليه أفعال الإنسان، حسنها وقبيحها. وعلى مثال ضرار، يعتقد أنّ الإنسان «يكسب» الأفعال أو يكيّفها، من دون أن يكون فاعلاً لها؛ إنّه يقبل نظرية الكسب[٥]. وفق عناوين مؤلفات النجار، بقي منشغلاً بمسألة الجبر[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٣ -٢١٤.

(٢) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٩١.

(٣) الإسفراييني، التبصير، ص٩٣.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٤.

(٥) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٨٩.

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٥.

يُذكَر أيضاً مؤلّفٌ جبريٌّ معاصرٌ لشيخ المعتزلة أبي الهذيل هو حفص الفرد الذي انخرط معه في مناظرةٍ حول خلق الأفعال[1]. كتب حفص عملاً لتفنيد نظرية أبي الهذيل والبرهنة على عدم وجود حريّة الإنسان.

يذكر ابن النديم طرفةً حول سلوك جبريٍّ آخر اسمه سلاّم. فقد ضبط خادمه بالجرم المشهود يزني مع إحدى جواريه وسأله: «ما هذا يا ويلك؟» قال العاصي: «كذا قضاء الله». سُعد سلاّم لكون خادمه عالماً بعلم القضاء والقدر إلى هذا الحدّ ولم يعاقبه[2]؛ بل إنّه حرّره وزوّجه الجارية.

نجد في الفهرست ذكراً لبعض المؤلفين المجبرة مثل ابن داود والعطوي والكرابيسي والكوشاني، لكن يبدو أنّ معظم أعمالهم قد ضاع[3].

II

انتشار مذهب الجبريّة

قبلت مدرسة أهل السلف التي تستند إلى عددٍ من الآيات القرآنية والأحاديث معظم النظرية الجبرية في إنكارها حرّية الإنسان وتأكيدها أنّ أفعال البشر من صنع الله. لا يأخذ هؤلاء المجبرة من أهل السلف أو الصراطيون بالحسبان الآيات والأحاديث التي تؤكّد، على العكس من ذلك، تكليف الإنسان وحرّيته في الاختيار. يقدّم عبد الجبّار قائمةً بالآيات التي يرجعون إليها[4]: **[قال أتعبدون ما تنحتون؛ والله خلقكم وما تعملون]** (الصافات/٩٥ -٩٦). **[الله خالق كلّ شيءٍ وهو على كلّ شيءٍ وكيل]** (الزمر/٦٢). **[إنّ ربّكم الله الذي خلق**

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٦ حول حفص الفرد، انظر موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد الثالث، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٦ -٢٥٧.

(٤) عبد الجبار، شرح، ص٣٨٢ وما يليها.

السموات والأرض وما بينهما] (الأعراف/٥٤). يعلّق عبد الجبّار بالقول إنّ المجبرة قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض فيجب أن تكون من خلق الله تعالى[١]. [إنّ ربّك فعّالٌ لما يريد] (هود/١٠٧). بالنسبة إلى المجبرة، في أفعال العباد ما يريده الله تعالى، فيجب أن يكون فاعلاً لها[٢]. **[ما أصاب من مصيبةٍ في الأرض ولا في أنفسكم إلاّ في كتابٍ من قبل أن نبرأها]** (الحديد/٢٢). بالنسبة إليهم، في هذه الآية دلالةٌ على أنّ جميع المصائب من جهة الله تعالى. **[ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم]** (الروم/٢٢). **«وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنّه عليمٌ بذات الصدور؛ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»** (الملك/١٣ -١٤). - **«ربّنا واجعلنا مسلمين لك»** (البقرة/١٢٨). في رأي المجبرة، في ذلك ما يدلّ على أنّ الإسلام من قبله تعالى، وكلّ من قال بأنّ الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال. **[وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه (عيسى بن مريم) رأفةً ورحمةً]** (الحديد/٢٧). يستنتج المجبرة من ذلك أنّ الرأفة من قبل الله. **[هو أضحك وأبكى]** (النجم/٤٣). قالوا، بيّن أنّ الضحك والبكاء من جهته جلّ وعزّ، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال. في نصٍّ آخر من شرح الأصول الخمسة[٣]، يكمل عبد الجبّار هذه السلسلة من الآيات المذكورة في صدد المجبرة، فيذكر الآيات التالية: **[ولو شاء الله ما اقتتلوا]** (البقرة/٢٥٣). **[ما كانوا ليؤمنوا إلاّ أن يشاء الله]** (الأنعام/١١١). **[وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله]** (الإنسان/٣٠).

النصّ القرآني بعيدٌ عن تكريس الأطروحة الجبريّة مثلما يعتقد المجبرة. عبر تفحّص الآيات التي يذكرونها آيةً آية، يُظهِر المعتزلة أنّ خصومهم أساءوا فهمها وتفسيرها. ولا يقتصر الأمر على أنّه لا يمكن ذكر هذه الآيات لإنكار إرادة الإنسان[٤]، لكن نجد آياتٍ أخرى أكثر عدداً وصراحةً تعترف

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

بحريّتنا اعترافاً لا جدال فيه[١]. تسمح قراءةٌ يقظةٌ وعميقةٌ للقرآن بتأكيد أنّنا حقاً صانعو أفعالنا وأنّه من الخطأ نسبتها إلى الله. حرّية إرادة الإنسان غير قابلة للجدال ومن الممكن إثباتها، ليس بحججٍ دينيةٍ فقط، بل بحججٍ عقليةٍ أيضاً[٢]. سنعود إلى هذه المسألة حين نحلّل أصل الأفعال البشرية.

في هذه المرحلة، وكي نفهم فهماً أفضل مناخ المواجهة الذي اضطرّت مدرسة المعتزلة تطوير جدلها ضمنه، لاسيما بدءاً من القرن الثالث/التاسع، يبدو مفيداً أن نذكر بإيجازٍ أطروحات أهمّ المدارس المعادية صراحةً للمعتزلة: المدرسة الحنبلية والمدرسة الأشعرية اللتين سينتهي بهما المطاف بعد صراعاتٍ مديدةٍ إلى تمثيل الصراطيّة السنّية المنتصرة.

III

المدرسة الحنبليّة

المدرسة الحنبليّة أوّل مدرسةٍ حاربت مذهب المعتزلة بصدد حريّة الإرادة. لم يستطع مؤسس المدرسة ابن حنبل (توفي في العام ٢٤١/٨٥٥) إقرار أنّ القدرة المنسوبة إلى الإنسان تحدّ من قدرة الله بقدرة. بالنسبة إليه، تؤكّد السنّة القدرَ وأمر الله؛ ويتمثّل واجب المؤمن في قبوله من دون السعي إلى فهم "كيف". وقد رفض النقاشات والمناظرات، ورفض عموماً علم الكلام الذي يزعم أنّه يوضح لنا مسألةً عويصةً كمسألة القدر.

لهذا، دان ابن حنبل بصرامةٍ المعتزلة عبر تكفيرهم، مثلهم في ذلك مثل الجهميّين[٣]. كما اشتكى من أنّ معاصريه من المعتزلة وصفوه بأنه «جبريّ»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٠ -٣٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٢ -٣٨٧.

(٣) أبو يعلى، المعتمد، ص٣٤٣.

(٤) ابن حنبل، العقيدة، المجلد الأول، ص٣٥ -٣٦.

يبدو هذا الاتّهام ذا أساسٍ إذا ما حكمنا على المواقف التي اتّخذها من مسألة حرّية الإرادة: «والقدرية: وهم الذين يزعمون أن إليهم الاستطاعة والمشيئة والقدرة، وأنهم يملكون لأنفسم الخير والشر، والضرّ والنفع، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، وأن العباد يعملون بدءاً من غير أن يكون سبق لهم ذلك من الله عز وجلّ أو في علمه، وقولهم يضارع قول المجوسية والنصرانية. وهو أصل الزندقة»[1]. وفي نصٍّ آخر يبدو أكثر وضوحاً: «ومن زعم أنّ الله شاء لعباده الذين عصوه الخير والطاعات وأنّ العباد شاؤوا لأنفسهم الشرّ والمعصية فعملوا على مشيئتهم فقد زعم أنّ مشيئة العباد أقوى وأغلظ من مشيئة الله تبارك وتعالى»[2]. وكما نرى، لم يؤكّد المجبرة أمراً آخر غير ذلك.

عدا عن ابن حنبل نفسه، أصبح عدّة حنابلةٍ بارزين خصوماً ألدّاء للمعتزلة. ويمكن أن نذكر بعض أشهرهم. ألّف ابن خزيمة (توفي في العام ٩٢٤/٣١١) كتاب التوحيد والتزم فيه عقيدة صحابة النبي والشيوخ الذين التزموا تعليمهم؛ وقد ذكر في هذا الكتاب[3] أنّه ألّف كتاب القدر وفنّد فيه على الأرجح مذهب المعتزلة حول حرّية الإنسان. كما عرّف الآجرّي (توفي في العام ٩٧٠/٣٦٠) تعريفاً ممتازاً موقف الحنابلة اللاأدريّ من مسألة القدر: «لا يحسن بالمسلمين التنقير والبحث عن القدر، لأنّ القدر سرٌّ من أسرار الله عزّ وجلّ، بل الإيمان بما جرت به المقادير من خيرٍ أو شرّ: واجبٌ على العباد أن يؤمنوا به»[4].

ترك ابن بطّة (توفي في العام ٩٩٧/٣٨٧) مذهباً لافتاً. وقد اقتُبست من هذا النص ذي الأهمية الاستثنائية مقاطع ذات دلالةٍ على الصعيد المذهبي، وعلى الصعيد السياسيّ أيضاً. فعلى الصعيد السياسيّ، وقف الحنابلة موقفاً معاكساً لموقف المعتزلة، إذ أظهروا احتراماً كبيراً لمعاوية

---

(١) ابن حنبل، ذكر النص هنري لاوست H. Laoust في كتابه: Profession de foi d'Ibn Batta (عقيدة ابن بطّة)، ص٤٩، الحاشية رقم ١.

(٢) المصدر نفسه، ذكر النص هنري لاوست، مصدر سبق ذكره، ص٩٢، الحاشية رقم ٥.

(٣) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص٣٩.

(٤) الآجري، ذكر النص هنري لاوست، مصدر سبق ذكره، ص١٠٢، الحاشية رقم ٣.

ودافعوا عنه في مواجهة الاتّهامات الموجّهة إليه[١]. بل مضى أحد الحنابلة، واسمه البزّار (توفي في العام ٢٤٩/٨٦٣) في جرأته إلى حدّ الدفاع عن ذكرى يزيد بن معاوية بحضور الخليفة المعتزليّ الشهير المأمون[٢]. رغب ابن بطّة، مثله في ذلك مثل الحنابلة جميعاً، في إيجاد تجمّعٍ سنّيٍّ ضدّ المعتزلة والشيعة الذين اعتبرهم منشقّين إلى حدّ رفضه الصلاة بإمامتهم ورفض شهادتهم ومنع أي زواجٍ بينهم وبين السنّة[٣]. وبصدد الدولة، موقف ابن بطة مغايرٌ تماماً لموقف المعتزلة. إنّه موقف الولاء السياسي الذي تبنّاه الحنابلة: «ولا تخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[٤]. وبالفعل، تمثّل همّ ابن بطّة في استعادة وحدة الأمّة لأنّ التمرّدات المستمرّة التي قام بها المخالفون أدّت إلى الفوضى والانقسام. لكنّ الولاء ليس تامّاً: وإن أمرك السلطان بأمرٍ هو لله معصيةٌ فليس لك أن تطيعه البتّة وليس لك أن تخرج عليه[٥].

في صدد مسألة الإثم التي تُظهر ملمحاً سياسياً وملمحاً أخلاقياً ما ورائياً، يعرض المؤلّف بوضوحٍ الموقف الحنبليّ ويعارضه بموقف المعتزلة: «ولا نقول بذلك قول المعتزلة فإنّها تقول: من أتى ذنباً واحداً في عمره أو ظلم بحبةٍ في عمره فقد كفر. فمن قال ذلك فقد أعظم الفريّة على الله عزّ وجلّ، وبرّأه ممّا وصف به نفسه من الرأفة والرحمة والتجاوز والإحسان والغفران وقبول التوبة»[٦].

على الصعيد المذهبيّ، أكّد ابن بطّة القضاء والقدر من دون مواربة: «والخلق كلّهم أضعف في قوّتهم وأعجز في أنفسهم من أن يحدثوا في سلطان

---

(١) طبقات الحنابلة، المجلد الأول، ص١٠١ و١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص١٣٥.

(٣) هنري لاوست، ابن بطّة، العقيدة، المقدمة، صLXXXVI.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٥) طبقات الحنابلة، المجلد الأول، ص٢٦ -٢٧.

(٦) ابن بطّة، العقيدة، ص١٢٠، حققه وترجمه هنري لاوست.

الله عزّ وجلّ شيئاً يخالفون فيه مراده، ويغلبون مشيئته ويردّون مضاءه. فالإيمان بهذا حقٌّ لازم، فريضةٌ من الله عزّ وجلّ على خلقه، فمن خالف ذلك أو خرج عنه أو طعن فيه ولم يثبت المقادير لله ويضفها ويضف المشيئة إليه، فهو أوّل الزندقة»[1]. لا يمكن إنكار حرية الاختيار بمقدارٍ أكبر من الصرامة، ونفهم كم سيسهل على المعتزلة تفنيد مثل هذا المذهب. بين الأحاديث النبويّة التي أشار إليها ابن بطة، ذكر نصّين يبدوان لنا شديدي الأهمية: «وخرج النبي على أصحابه يوماً وهم يتنازعون في القدر فقال: أبهذا أُمرتم؟ أوليس عن هذا نُهيتم؟ إنّما هلك من كان قبلكم بتماريهم في دينهم»[2]. ينبغي إذاً التوقف عن النقاش حول القدر.

يمضي النصّ الثاني أبعد من ذلك ويأمر بتجنّب من يناقشون القدر: «قال النبي: لا تجالسوا أهل القدر، فإنّهم هم الذن يخوضون في آيات الله عزّ وجلّ»[3]. أخيراً، استند ابن بطّة إلى شهادة الصحابة والشيوخ من أهل السلف المعروفين بورعهم وصرامتهم. ونقل قولاً لابن عبّاس الذي يُقال إنه شجب القدرية: «وقال أبو الزبير: دخلت مع طاووس على ابن عبّاس، فقال له طاووس: يا ابن عبّاس ما تقول في الذين يردّون القدر، قال أروني بعضهم، قلنا: صانع ماذا؟ قال أنا أجعل يدي في رأسه ثمّ أدقّ عنقه حتّى أقتله»[4]. مستشهداً بمالك بن أنس (توفي في العام ١٧٩/٧٩٥)، أورد ابن بطّة عن ابن وهب ردّ شيخ المدينة المنوّرة (مالك) على من سألوه عن أصحاب القدر: «أيكفّ عن كلامهم أو خصومتهم أفضل؟ قال: نعم إذا كان عارفاً بما هو عليه»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٩١ -٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٦

(٥) المصدر نفسه، ص٥٣.

وقد شجب ابن بطّة بقوّةٍ عدداً من الكتّاب المعتزلة بالاسم: معبد الجهني، غيلان القدري، عمرو بن عبيد، أبا الهذيل، ثُمامة، النظّام، بشر بن المعتمر، المزدار، الأصمّ، ابن أبي دؤاد، أبا علي الجبائي[١]. نحن نعلم أنّ ابن بطّة كان معاصراً للكعبيّ (توفي في العام ٩٣٠/٣١٧) والجبائي (أبي هاشم) وعبد الجبّار (توفي في العام ٤١٥ -١٠٢٥)، وكانوا من المفكرين المعتزلة الشهيرين آنذاك.

وقد استأنف معظم الحنابلة مواقف ابن بطة، مطوّرين إياها أو معدّلين لها تعديلاً بسيطاً. يبدو إذاً من غير الضروري التوقّف عند كلٍّ منهم، بل يكفي أن نذكر أشهرهم مثل أبي يعلى (توفي في العام ١٠٦٦/٤٥٨) وابن العاقل (توفي في العام ١١٢٠/٥١٣) وابن الجوزي (توفي في العام ١٢٠٠/٥٩٧) وابن تيمية (توفي في العام ١٣٢٨/٧٢٨) وابن القيّم (توفي في العام ١٣٥٠/٧٥١). وقد فنّد هؤلاء وأولئك مطوّلاً نظرية المعتزلة عن القدر في كثيرٍ من كتبهم التي سنجدها على مدى هذه الدراسة.

لكنّ الحنابلة قدّروا أحياناً أنّ المناظرات والتهميشات لا تكفي، فلجأوا إلى مظاهراتٍ شعبيّةٍ، بله إلى فتنٍ، ضدّ خصومهم المعتزلة والشيعة. هكذا، ترأّس أبو نصر الخزاعي مظاهرةً حنبليةً عنيفةً في بغداد (٢٣١ للهجرة) شجباً للملاحقات المعتزليّة حين كانت السلطة العبّاسيّة تدين بالاعتزال[٢]. تمّ تنظيم مظاهراتٍ أخرى في العام ٣٣٨ للهجرة، في عصر ابن بطة، ضدّ توسّع الشيعيّة. وقد استؤنفت تلك المظاهرات على مدى القرن الخامس / الحادي عشر لتفضي أخيراً إلى انتصار الصراطية السنّية وإلى ملاحقة المعتزلة.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦٧ -١٦٨.

(٢) المصدر نفسه، المقدمة، صXXV.

IV

المدرسة الأشعرية

انبثقت المدرسة الأشعرية من مدرسة المعتزلة وتقاربت مع مذهب القدريّة، مستعيدةً نظريّة كسب الأفعال التي نادى بها كما رأينا أوائل المجبرة.

انفصل الأشعري (توفي في العام ٩٤١/٣٣٠) عن شيخه المعتزلي أبي علي الجبائي، وذلك تحديداً بسبب اختلافهما بصدد القدر والمعصية. ذات يوم، «سأل التلميذ شيخه عن ثلاثة إخوةٍ مات أحدهم مسلماً قبل البلوغ وبلغ الآخران فمات أحدهما مسلماً والآخر كافراً. فاجتمعوا عند ربّ العالمين فبلغ المسلم البالغ المرتبة العليا بعمله وإسلامه فقال أخوه يا ربّ هلاّ رفعتني إلى منزلة أخي المسلم؟ قال له إنّه عمل أعمالاً لم تعملها. فقال يا ربّ فهلاّ أحييتني حتّى أعمل مثل عمله؟ قال علمت أنّ موتك صغيراً خيرٌ لك إذ لو بلغت لكفرت». لكنّ الكافر كان يمكن أن يعترض، وفق الأشعري، بأنّ الله وهو يعلم أنّه سيذنب، كان بوسعه أن يميته قبل ذلك فيجنّبه العقاب. لم يعرف الجبائيّ كيف يردّ فأعلن الأشعري جهاراً في مسجد البصرة تخلّيه عن الاعتزال[1].

يشير الأشعري في كتابه **الإبانة** إلى أنّه يتبع مذهب ابن حنبل، ممتدحاً إياه ومنتقداً انتقاداً حادّاً المعتزلة والخوارج والجهميّة. ينتمي هذا الكتاب إلى الحقبة الأولى من نشاط الأشعري، حين أراد أن يظهر ارتباطه بأفكار أهل السلف. يبدو من المفضّل العودة إلى **كتاب اللمع**، الذي ألّفه الأشعريّ في حقبةٍ تاليةٍ وتخلّص فيه من القبضة الحنبليّة ليفكّر بنفسه ويحدّد موقفه من المعتزلة بأسلوبٍ أكثر صفاءً واستقلاليةً. سوف نرسم أطروحات الأشعري المتّصلة بمسائل القضاء والقدر وحرّية الاختيار انطلاقاً من هذا الكتاب.

---

(١) ابن القيّم، الشفاء، ص٢٩٧ وما يليها.

في رأي الأشعري، وخلافاً للجبائي الذي انفصل عنه، لابدّ أن ننجز الأفعال التي أرادها الله لنا. من بين الأمور التي تبيّن لنا أنّ الله تعالى مريدٌ لكلّ شيءٍ يجوز أن يراد، قوله تعالى: **[وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله]** (الإنسان/٣٠) فأخبر أنّا لا نشاء إلاّ ما شاء أن نشاءه[١]. وحين يفعل الإنسان، فهو ليس صانع أفعاله. الله هو صانعها. ولا يقال إنّ الإنسان صانعٌ لأفعاله إلاّ مجازاً.

إذا اعترضنا بالقول إنّ الإنسان مرغمٌ على الكفر، يجيب الأشعري بأنّ الإنسان غير مرغمٍ إطلاقاً، بل حرٌّ في الإيمان أو في عدم الإيمان، أي أنّه من الجائز له أن يطيع أوامر الله أو يعصيها[٢]. ويضيف أنّ الله لم يقل صراحةً إنّه خلق الكفر فلا يكون للقدريّة، أي المعتزلة، في ذلك حجّة[٣]. ونسأل أيضاً: لماذا لا يساعد الله الكفار على الإيمان، في حين أنّ لديه القدرة على ذلك؟ يقرّ الأشعري بأنّ الله يستطيع ذلك، لكن له أن يفعل وله ألاّ يفعل[٤]. تُطرح آنئذٍ مسألةٌ خطيرة: هل الشرّ من الله تعالى؟ وفق الأشعري، إنّ الشرّ من الله تعالى بأن خلقه شرّاً لغيره لا له؛ وهو غير مسؤولٍ عن استخدام الإنسان للشرّ[٥]. من الخطأ إذاً الزعم بأنّ الله ظالمٌ لأنّه يسمح بالشرّ. الإنسان ليس محكوماً بأن يعصي؛ وهو حرّ التصرّف لأنّه «يكسب» الفعل بمبادرته الخاصة؛ لا أحد يجبره. بالتالي، لا يمكن وصف أمر الله بأنّه ظالم. لا يخلو العبد من نعمة وبلية، والبلايا منها ما يجب الصبر عليها[٦]، أي الرضا بقضاء الله تعالى وقدره[٧]. والله ما خلق الخلق إلاّ ومصير بعضهم إلى ثوابٍ ورجوع بعضهم إلى العقاب[٨].

---

(١) الأشعري، اللمع، ص٥٦ -٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص١١٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٤.

(٦) المصدر نفسه، ص٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٨) المصدر نفسه، ص٨٦.

بالنسبة إلى الأشعري، المعتزلة غير منطقيّين. فهم لا يجادلون في معنى الآية: [**إنّه بكلّ شيءٍ عليم**] (الشورى/١٢) التي تدلّ على أنّه لا معلوم إلاّ والله به عالم. لماذا ينكرون أن يدلّ قوله تعالى: [**على كل شيءٍ قدير**] (البقرة/٢٠) على أنّه لا مقدور إلاّ والله عليه قادر، وأن يدلّ قوله تعالى: [**خلق كلّ شيء**] على أنّه لا محدث مفعول إلاّ والله محدثٌ له فاعلٌ خالق؟[١] لا أحد يستطيع زعم أنّ الله ظالم، لأنّه المالك القاهر الذي ليس بمملوكٍ ولا فوقه مبيحٌ ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود[٢]. ما يفعله خيرٌ وما يمنعه سيء[٣]. خلق الله تعالى جور العباد، مثلما خلق كلّ شيء؛ لكنّه لا يجبرهم على الجور[٤].

لم يقبل الأشعري تسمية القدريّة التي أراد المعتزلة منحها لمناصري القدرة الإلهية بقدرة. القدريّة هم من يزعمون في أكسابهم أنّهم يقدرونها ويفعلونها مقدّرةً لهم دون خالقهم، والقدريّ هو من ينسب ذلك لنفسه، كما أنّ الصائغ هو من يعترف بأنّه يصوغ دون من يزعم أنه يصاغ له[٥]. من أثبت القدر لله تعالى وزعم أنّ الأفعال مقدّرةٌ لربّه لا يكون قدرياً، كما أنّ من أثبت الصياغة والنجارة لغيره لا يكون صائغاً ولا نجّاراً[٦].

قام تلاميذ الأشعري بتعميق المذهب وإثرائه لمنحه مزيداً من التماسك ووضعه في متناول الأوساط المثقفة والجمهور العريض. يمكن أن نذكر بين أهمّ هؤلاء التلاميذ الباقلاني والبغدادي والشهرستاني والجويني والغزالي والرازي (فخر الدين). أقام معظمهم مناظراتٍ حادّةً مع المعتزلة المعاصرين لهم أو دحضوهم مطوّلاً في أعمالهم. ليس بوسعنا في هذا الكتاب عرض تطوّر أفكارهم؛ وسوف نكتفي ببعض الإشارات التكميليّة الموجزة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٨.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٣) المصدر نفسه، ص١١٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٩٠.
(٦) المصدر نفسه، ص٩١.

نقل البغدادي (توفي في العام ١٠٣٧/٤٢٩) بعض الهجمات على المعتزلة التي كرّرها غالباً الأشاعرة. وقد عاب عليهم بدايةً عدم اتّباع تعاليم الصحابة[١] وعدم إكساب الأحاديث النبوية صدقيّةً[٢]. فقد انتقد شيخهم النظّام معظم الصحابة الذين نقلوا الأحاديث الجبريّة، مثل حديث ابن مسعود: «السعيد من سعد في بطن أمّه والشقيّ من شقي في بطن أمّه». إذاً، قدر الإنسان محدّدٌ قبل ولادته. لم يمنح النظّام صدقيّةً للأحاديث التي نقلها أبو هريرة ووصفه بالكاذب لأنّ هذا الصحابيّ كان يعادي القدريّة[٣]. كما رفض بعض آراء عمر وعثمان وعليّ، ونسب أخبار الصحابة إلى الجهل أو النفاق والجاهل بأحكام الدين عنده كافرٌ والمتعمّد للخلاف بلا حجّة عنده منافقٌ كافرٌ أو فاسقٌ فاجر وكلاهما من أهل النار على الخلود[٤]. ثمّ أنّه أبطل إجماع الصحابة ولم يرَ حجّةً وأجاز اجتماع الأمّة على الضلالة. أخيراً، أنكر معجزات النبيّ عليه السلام[٥]. بسبب هذه الآراء، يعدّ السنّة النظّامَ كافراً[٦]. أنكر الخيّاط بقوّةٍ مثل تلك الاتّهامات، كما سنرى، في كتاب **الانتصار**، وهو أحد أهم مصادرنا المعتزليّة. كما لم يوفّر البغدادي المفكّرين المعتزلة الآخرين. ففي رأيه، بشّر واصل وعمرو بن عبيد[٧] وأبو الهذيل والجاحظ[٨] وثمامة[٩] والأسواري[١٠] بآراءٍ ينبغي إدانتها بالقدر ذاته. فهم يزعمون حدّ القدرة الإلهيّة في علم الله: الله تعالى إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنّه يفعل فأمّا ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عن نفسه بأنّه لا يفعله فإنّه لا يقدر على فعله[١١].

---

(١) البغدادي، الفرق، ص٣١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٣١٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٣١٩.
(٦) المصدر نفسه، ص٣٢٧.
(٧) المصدر نفسه، ص٣٢٠.
(٨) المصدر نفسه، ص٣٢١.
(٩) المصدر نفسه، ص٣٢٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص٣٣٥.
(١١) المصدر نفسه، ص٣٣٥.

زعمت القدريّة أنّ الله تعالى لم يخلق شيئاً من «أكساب» العباد، وقالت الجهميّة إنّ الحوادث كلّها مقدورةٌ لله تعالى ولا قادر ولا فاعل غيره. كل ما يفعله الله متوافقٌ مع عدله وحكمته[1]، وفق الركن السادس في العقيدة السنّية[2]. بالنسبة إلى السنّة الأشاعرة، إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، في حين زعمت معتزلة البصرة أنّ الله تعالى قد شاء ما لم يكن وقد كان ما لم يشأ[3]. وفق البغدادي، الجهميّة مجبرة لأنّهم يرفضون نظرية الكسب في حين أنّ السنّة (الأشاعرة) ليسوا مجبرةً ولا ينسبون الظلم إلى الله، نظراً لأنّهم يقرّون الكسب تحديداً[4]. يمكن أن نستنتج من ذلك أنّ الأشاعرة يجهدون للاحتفاظ بموقفٍ وسطيٍّ بين المجبرة والقدريّين. لكنّ نصاً لياقوت[5] يبدو أنّه لا يؤكّد وجهة النظر هذه. فأثناء مناظرةٍ مع الأشعري، أراد مؤلّفٌ أن يُظهر له سخف أطروحته فصفع الأشعريّ أمام كلّ الحضور. ثار الأشعري وسأل مندهشاً: «ما هذا يا أبا الحسين؟ فقال: هذا من فعل الله بك، فلمَ تغضب منّي؟ قال: ما فعله غيرك وهذا سوء أدبٍ وخارجٌ عن المناظرة، فقال: ناقضت. إن أقمت على مذهبك فهو من فعل الله، وإن انتقلت فخذ العوض». فانقطع المجلس بالضحك. قال مؤلّف الكتاب: لو كان الأشعري ماهراً لقام إليه وصفعه أشدّ من تلك ثمّ يقول له: «صدقت، تلك من فعل الله بي، وهذه من فعل الله بك». لم يكن معاصرو الأشعري يميّزون إذاً بين نظرية الكسب ومذهب الجبر.

أمّا الباقلاّني (توفي في العام ٤٠٣/١٠١٣)، فقد جهد لمنح الأشعرية شكلاً أكثر تطوّراً كي تستجيب لاعتراضات خصومها، لاسيما المعتزلة الذين قام

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٣

[ملاحظة: يجمل البغدادي أركان عقيدة السنّة في خمسة عشر ركناً، والسادس منها في معرفة عدل الله وحكمته (م)].

(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

(٥) ياقوت، معجم الأدباء، المجلد ١٣، ص٢٨٥ -٢٨٦.

بمناظرات معهم، وهي مناظراتٌ كانت لاذعةً أحياناً. كان معاصراً بصورةٍ خاصّةٍ لعبد الجبّار الذي يقول المرتضى إنّه كلّف البسطي - أحد تلاميذه - بإحراج الباقلاني، إذ لم يشأ أن يتنازل فيناقش الشيخ الأشعري بنفسه. يضيف كاتب السير هذا أنّ البسطي تغلّب على الباقلاّني، لكنّه لا يحدّد موضوع النقاش[١].

وقد نقل كاتب سيرٍ آخر هو القاضي عياض (توفي في العام ٥٤٤/١١٥٠) المناظرات بين الباقلاّني والمؤلّفين المعتزلة، لاسيّما في بلاط الأمير عضد الدولة في شيراز[٢]. كان زعيم المعتزلة في بلاط الأمير هو القاضي بشر بن الحسن. استدعى الأمير شيخاً أشعريّاً من البصرة هو الباهليّ لتقديم وجهة النظر السنّية أمامه وأمام علماء بلاطه. تردّد الباهلي (أبو الحسن) في السفر بسبب تقدّمه في السنّ، ولاسيما أنّ ثقته بالوسط الشيعي - المعتزلي كانت محدودةً جدّاً. فاقترح الباقلاّني الردّ على الدعوة والدفاع عن الأشعريّة أمام خصومها. ترأّس الأمير النقاشَ الذي تمّ بوجود الأحدب، وهو معتزليٌّ من بغداد اشتُهر ببلاغته وعلمه، وعلماء معتزلةٍ آخرين من البصرة كان أشهرهم النصيبي. كانت المسألة المتفحصّة هي مسألة معرفة إن كان الله يستطيع تكليف البشر ما لا يطيقونه، أي إظهار أنّ الأشاعرة يحابون قدرة الله بقدرة على حساب القدرة البشرية، خلافاً لأطروحة المعتزلة. وضّح الباقلاني، مستنداً إلى عدّة نصوصٍ قرآنية، مفهوم التكليف وميّز عدّة فرضيات. فردّ الأحدب بأنّ تلك طريقةٌ في التهرّب من المسألة. تدخّل الأمير وأشار إلى صواب رأي الباقلاّني؛ ثم دعا النصيبي إلى عرض وجهة نظر المعتزلة حول «رؤية» الله. ففنّد الباقلاني وجهة النظر تلك وبلغ من إقناعه أنّ الأمير كلّفه في نهاية المطاف بتعليم ابنه الذي كتب له الباقلاّني كتاب **التمهيد**. في هذا الكتاب، دحض الباقلاّني الجبائيَّ (أبا هاشم) ونظريّته عن الأحوال[٣]، كما فنّد تصوّراتٍ معتزليةً أخرى في الكتاب عينه وفي كتبٍ أخرى مثل كتابي: **الإنصاف** و**إكفار المتأوّلين**.

---

(١) طبقات المعتزلة، ص١١٧.

(٢) عياض، مدارك، أورده أبو ريدة، النظام، ص٢٤١ وما يليها.

(٣) الباقلاني، التمهيد، ص١٥٣.

سعى الباقلاّني إلى إظهار أنّ الأشعريّة، حين تؤكد نظرية الكسب، تبتعد عن النظريّة التي لا تترك خياراً أمام حرّية إرادة الإنسان[1]. وقد رفض مذهب حرّية الإرادة عند المعتزلة، مفسّراً تفسيراً مغايراً نصوص القرآن التي اعتمدوا عليها. لكنه لم يكتف بهذا اللجوء إلى النصوص وعارض حججاً عقليةً بحجج خصومه. نقل الباقلاّني نقاشاً بين المعتزليّ الصاحب بن عبّاد وبين الأشعري ابن فورك. أخذ الأوّل سفرجلةً وقطعها من شجرةٍ في بستانٍ أثناء تنزههما، وسأل ابنَ فورك: «ألستُ أنا قطعتُ هذه السفرجلة؟» فردّ ابن فورك: «إن كنت تزعم أنّك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلها بالشجرة حتّى تعود كما كانت». فبهت وتحيّر ولم يقدر على جواب[2].

كما قام الجويني (توفي في العام ٤٧٨/١٠٨٥) بتحليلٍ نقديٍ حثيثٍ لأطروحات المعتزلة، وقد عرفها جيداً. انتقد بخاصّةٍ النظّام[3] والجبائيَّين أبا علي وأبا هشام[4] والقاضي عبد الجبّار، وذكر كتاب المغني لهذا الأخير[5]. على نحوٍ عامّ، اقترح إظهار أنّ نظريات شيخه الأشعري صحيحةٌ وأنّ اعتراضات خصومه لا تصمد أمام التفحّص المتمعّن. أمّا على نحوٍ خاصّ، فقد استهدف الجويني المعتزلة[6]. لا يبدو ضروريّاً، حاليّاً على الأقل، تحليل أفكار الجويني تحليلاً تفصيليّاً؛ سوف نتمكّن من فعل ذلك أثناء دراسة مختلف أطروحات المعتزلة.

أخيراً، أكمل فخر الدين الرازي (توفي في العام ٦٠٦/١٢١٠) المذهب الأشعريّ، مستأنفاً أفكار سابقيه وممنهجاً لها، وقام في الوقت عينه بتفنيدٍ متعمّقٍ لأطروحات المعتزلة، لاسيما في تفسيره الكبير **مفتاح الغيب** وكتابه **المحصّل** وكتبٍ مهمّةٍ أخرى سوف نذكرها لاحقاً. في صدد مسألة حرّية الإرادة، لا يصنع

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص١٢٧ -١٣٠، ص١٣٦ -١٣٧، ص١٤٥ -١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٣) الجويني، الشامل، ص٤٣٤ وما يليها.

(٤) المصدر نفسه، ص٤١٧ وما يليها.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٠٧، ص٦٤٢ وما يليها.

(٦) المصدر نفسه، ص٣٨٨ وما يليها.

الإنسان في رأيه أفعاله بمعنى أنّه «يخلقها». الخلق لله وحده؛ لكنّ الإنسان «يكسب» أفعاله (سورة التوبة/٨٢)؛ نحن نستطيع أن نفعل بفضل قدرةٍ ملازمةٍ يمنحها الله لنا[١]. كما أكثر فخر الدين الرازي من استخدام المنهج العقليّ، لكن من دون أن يمنح العقل الأهمّية التي منحه إيّاه المعتزلة[٢].

بصورةٍ عامّة، التزم الأشاعرة اللاحقون بالأطروحات التي عرضها كبار المؤلّفين الذين تحدّثنا عنهم توّاً، مع بعض الاختلافات البسيطة. لقد ترسّخ الإيمان الأشعريّ بمظاهره الأساسية، ولاسيما الموقف من حرية الإرادة.

V

الصوفيـــة

أكّدت المدرسة الصوفيّة، المعاصرة لمدرسة المعتزلة، الجبرَ وأنكرت على الإنسان كل قدرة على تقرير مصيره والفعل بحرّية. في دراسة القشيري الكلاسيكية، يورد أقوالَ شيخٍ صوفيٍّ هو أحمد بن يحيى الجلاّء الذي أعلن قائلاً: «القدرة كلّها له [لله]»[٣]. القسمة والنصيب من المولى كتبهما في صحيفةٍ حين صوّر خلقه. لا جدوى إذاً من بذل الجهد، لأنّنا لا نستطيع تعديل أيّ شيءٍ بإرادتنا. وكلّ من يحاول الهروب من قدره لن يستطيع تغيير شيءٍ منه. ويقال: لو هرب العبد من رزقه كما لو هرب من الموت لأدركه[٤]. لقد شنّ المعتزلة حرباً شعواء على الصوفيّة التي تنفي أيّ إرادةٍ وأيّ حرّيةٍ عند الإنسان، ورفض الصوفيّةُ مذهب المعتزلة الذي يمنح أهميةً مفرطةً لحرّية الإرادة وللعقل.

---

(١) فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٩.

(٣) انظر: A. Mez, Die Renaissance، ترجمه أبو ريده، المجلد الثاني، ص٣١.

(٤) مكي، قوت القلوب، المجلد الثاني، ص٧، أورده A. Mez، مصدر سبق ذكره، المجلد الثاني، ص٣٣.

لتثبيت أفكار الصوفيّة، يكفي أن نذكر المحاسبي (توفي في العام ٨٤٨/٢٤٣)، المفكّر الصوفيّ من القرن الثالث/التاسع الذي عارض بقوّةٍ المعتزلة والذي نستطيع أن نعدّه، صواباً، المنظّر الصوفيّ للجبر. لقد حذّر هذا الشيخ الصوفيّ من الاعتماد على العقل فيما يتّصل بالسنّة، ووضع نهجاً باطنياً للتأويل يختلف اختلافاً تاماً عن النهج العقليّ عند المعتزلة. بالنسبة إليه[١]، لكلّ آيةٍ من القرآن معنىً ظاهرٌ ومعنىً باطن. وجدل الكلام، وهو الجدل الذي قدّمه المعتزلة، هو في رأيه مدانٌ كما أنّ ضرر المجادلين الذين يقومون بمناظراتٍ أكبر من فائدتهم: بين هؤلاء الرجال «فرقةٌ ضالّةٌ مضلّةٌ لا تفطن لضلالتها، لاتّساعها في الحجاج، ومعرفتها بدقاق مذاهب الكلام وحسن العبارة في الردّ على من خالفها...»[٢]. يبدو له مذهب المعتزلة ضعيفاً بقدر ضعف منهجهم. يرى المحاسبي أنّ لله الاختيار في كلّ ما يريد. ولا حقّ لخلقه عليه. وهو يقصد بحديثه هذا المعتزلة الذين يقولون بأنّ للناس على الله حقوقاً. هو يغفر أو لا يغفر حسب ما يشاء. فالعالم من خلقه، والعالم ملكوته. إنّنا من ملك الله، وإذا تصرّف الإنسان في شيءٍ من ملكه فلا يقال له: هذا ظلمٌ أو هذا شرّ[٣]. أما في صدد القدر، فيكفي في رأي المحاسبي الالتزام بكلام الله: **[إنّا كلّ شيءٍ خلقناه بقدر]** (سورة القمر/٤٩). الحسنات من فعل الله، لا من فعل الإنسان، لأنّ كلّ شيءٍ يأتي من الله. المحاسبي قدَريٌّ إذاً؛ وبالفعل، يصنّفه الشهرستاني[٤] بين القدريّة من أهل السلف. والمعرفة نفسها لا تعدّل سلوك البشر المقدّر. في هذه النقطة، يشاطر المحاسبي وهباً في رأيه ويعدّ «العلم كالغيث، ينزل من السماء حلواً صافياً، فتشربه الأشجار بعروقها، فتحوّله على قدر طعومها، فتزداد المرّة

(١) مسائل في أعمال القلوب، أورده عبد الحليم محمود، المحاسبي، ص٦٩.

(٢) المحاسبي، الرعاية، أورده عبد الحليم محمود، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٤) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٥٤، أورده عبد الحليم محمود، المحاسبي، ص٨٩.

مراراً، وتزداد الحلوة حلاوةً ويكثر ماؤها بالحلاوة، ويكثر ماء المرّة بالمرارة، فكذلك العلم، تحفظه الرجال فتحوّله على قدر هممها وأهوائها، فيزيد المتكبّر كبراً...»[١]

أي موقفٍ ينبغي اتّخاذه إذاً؟ هل ينبغي التوقّف عن الفعل والاستسلام للصدفة؟ لا يعتقد المحاسبي ذلك، ربّما بسبب تحسّسه للوم المعتزلة له بسبب تعليمه لقدريةٍ كسولة. وهو يسلّم للإنسان بشيءٍ من المبادرة كي يفعل في الاتّجاه المناسب. وبالفعل، لا يعاقب الله أيّ إنسانٍ من دون أن يحذّره ويمنحه حججاً يستطيع فهمها بعقله. لكن يتوجّب على هذا العقل فقط التفكير في الوحي وإظهار صحّته[٢]. لاشكّ في أنّ الله يحثّ الإنسان على حسن الفعل ويساعده في هذا السبيل. ومن دون المساعدة الإلهية، لا يستطيع الإنسان أن يقوم بما هو حسن. يتمثّل السلوك المطلوب للحصول على عون الله في الثقة الكاملة به، المتأسّسة على يقينٍ مفاده أنّه لا يمكن لأيّ فعلٍ بشريٍّ تغيير ما هو مقدّر. بالنسبة إلى المحاسبي، التوكّل يفيد ثقة المؤمن المطلقة في الله ويقينه بأنّ أيّاً من الأعمال في هذه الدنيا لا يغيّر من المصير المحتوم[٣]. يصبح هذا التوكّل إحدى قواعد حياة الصوفي. وقد منحه المحاسبي تعريفاً أصبح كلاسيكياً. ينبغي أن نفهم من التوكّل التصديق لله عزّ وجلّ فيما أخبر من قسم وضمان الكفاية وكفالتها من سياقة الأرزاق إليهم واتصال الأوقات التي قسمها في الأوقات التي وقّتها، بتصديقٍ تقوم الثقة به في قلوبهم، وتنتفي به الشكوك عنهم، والشبهات، ويصفو به اليقين، وتثبت به حقائق العلم أنّه الخالق الرازق المحيي المميت المعطي المانع المتفرّد بالأمر كلّه. وعلى أيّ حالٍ فإنّ عامّة الناس، إذا خرجوا بالذكر في وقت الطلب أذعنوا بالقلوب والألسنة أنّهم لا يصلون إلى شيءٍ من ذلك بالحيلة، وأنّ

---

(١) المحاسبي، الرعاية، أورده عبد الحليم محمود، مصدر سبق ذكره، ص١٨٨.

(٢) المحاسبي، مائية العقل، أورده عبد الحليم محمود، مصدر سبق ذكره، ص٨٨.

(٣) المحاسبي، المكاسب، أورده عبد الحليم محمود، مصدر سبق ذكره، ص٢١٤.

الحركة غير زائدةٍ لهم في أنفسهم ولا موصلةٌ لهم إلى الزيادة. والعمل والسعي للرزق ليسا سوى: حركات الطبع الذي عليه البنية، وهذا من خلق الله في العباد[١]. يمكن ملاحظة أنّ المدرسة الصوفيّة لم تعرف هي نفسها كيف تلتزم بالحدود المنطقية التي أشار إليها المحاسبي وأنّ صوفيين كثراً ابتعدوا عنها؛ هذا ما سمح لنقد المعتزلة العقليّ بمهاجمة المذهب الصوفي عموماً. وقد زعم شقيق البلخي، أحد صوفيّي تلك الحقبة، أنّ العمل لكسب العيش معصية، لأنّ الله قد ضمن لكلّ إنسانٍ بقاءه. رفض المحاسبي وجهة النظر تلك رفضاً قاطعاً وأعلن أنّها مناقضةٌ للقرآن ولسنّة النبي[٢]. ونقل الهويجري (القرن الخامس/القرن الحادي عشر) مثالاً آخر على السلبيّة الصوفية. فقد كان أبو حمزة الخراساني يسير يوماً في طريق، فوقع في بئرٍ وظلّ بها ثلاثة أيامٍ وليالٍ، فجاء جماعةٌ من السيّارة إلى البئر، فقال لنفسه، أناديهم، ثم قال: لا، لا يحسن أن أستعين بغير الحق، وهذه تكون شكايةً أشكوها إليهم، فكأنّي أقول: إن الله تعالى أوقعني في البئر فأخرجوني![٣]. يصعب تصوّر قدَريّةٍ بهذه الجذرية.

---

(١) عبد الحليم محمود، المحاسبي، ص٢١٤.

(٢) عبد الحليم محمود، المحاسبي، ص٢٢١.

(٣) الهويجري، كشف المحجوب، أورده ميز A. Mez، مصدر سبق ذكره، المجلد الثاني، ص٣٤.

القسم الثالث

التأثيرات الأجنبية

سعى بعض المؤلفين إلى العثور في أصل مذهب المعتزلة على تأثيرات أجنبيّةٍ متفاوتةٍ في وثوقيّتها. فقد قالوا إنّ الفلسفة الإغريقيّة والأفكار اليهوديّة المسيحيّة قد أتاحت للمفكّرين المعتزلة صياغة نظريّاتهم واستكمال منهجهم. لدعم هذه الأطروحة، من الضروريّ من جانبٍ أن نذكر نصوصاً واضحة، وأن نعيّن من جانبٍ آخر طريق انتقالها. لكن يصعب منح هذه الفرضيّة صدقيّةً في صدد مسألة الحرّية.

I

مدرسة المعتزلة والفلسفة الإغريقيّة

يشير معظم المتخصّصين الذين درسوا علاقات الفلسفة الإغريقية بالفكر الإسلاميّ إلى تأثيرات تتطرّق إمّا إلى الذرّية الفيزيائيّة[1]، وإمّا إلى الأخلاق الرواقيّة[2]، أو إلى الأفلاطونيّة المحدثة[3]. عبر كلّ تلك الأبحاث، لا نكشف

---

(١) انظر: O. Pretzl، ورد في: S. Pines, Beitrage zur Islamischen Atomenlehre، ترجمه أبو ريدة، ص١٣١ وما يليها.

(٢) انظر: F. Jaadane, L’influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.

(٣) عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة.

أيّ أثرٍ دقيقٍ لتأثيرٍ ممكنٍ على نظريّة المعتزلة في صدد حرّية الاعتقاد. لا نريد مناقشة المسألة مطوّلاً، بل سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الوقائع.

ينبغي بدايةً أن نلاحظ، مثلما فعل أحد المؤرخين، أنّ «الفلاسفة الإغريق هم فلاسفة الضرورة»[١]. وتحدّث مؤرّخٌ آخر عن المعنى الذي يمنحه الفلاسفة الإغريق للحرّية قائلاً: «حين يجهدون للبرهنة على حرّية الإنسان، هم لا يسعون تماماً إلى إظهار أنّ أفعاله تصدر منه... بل ينشغلون بالأحرى في إظهار كيف يمكن الإنسانَ الإفلاتُ من القدريّة الخارجيّة...»[٢]. النصوص كثيرةٌ ومعروفةٌ جيداً في ما يخصّ الرواقيّة. يكفي أن نذكر بعض أكثرها دلالةً. «أعرف، قال سينيكا Sénèque، أنّ كل الأشياء تأتي من قانونٍ لا يبطل وقائمٌ للأبد. المصائر تقودنا وكميّة الزمن الباقية لكلٍّ منا محدّدةٌ منذ أولى ساعات الولادة... ينبغي إذاً قبول كلّ شيءٍ بشجاعةٍ لأنّ الأمور كلّها ليست مصادفاتٍ كما نتصوّر، بل مفاعيل»[٣]. هكذا تصيغ الرواقيّة قدَريّةً صريحة. وحين واجه كريسيبوس Chrysippe اعتراضاً مفاده أنّه إذا كان كل حدثٍ معروفاً سلفاً فلا يبقى سوى مصالبة الذراعين انتظاراً لما ينبغي أن يحدث، أكان خيراً أم شرّاً، فقد حاول تبرير النظريّة الرواقيّة قائلاً إنّ القدر هو فقط «العلّة القادمة» للأفعال البشريّة[٤]. ينبغي مقاربة هذه المبادرة من محاولة الأشعريّ في صدد مفهوم «الكسب» التي سنتفحّصها لاحقاً في معرض هذه الدراسة. وقد قدّم بلوتارك Plutarque شهادةً تؤكّد القدريّة الرواقيّة: «يقول الرواقيّون إنّ القدر سلسلةٌ من العلل، أي أنّه نظامٌ واتصالٌ لا يمكن قسرهما أبداً، ولا انتهاكهما»[٥].

---

(١) انظر: E. Gilson, La philosophie du Moyen Age، ص٩ -١٠.

(٢) انظر: V. Brochard, Études، ص٤٩٤.

(٣) انظر: Sénèque, De Providencia، المجلد الخامس، ورد في G. Pascal, Les grands textes de la philosophie، ص٦١.

(٤) انظر: L. Robin, La morale antique، ص١٦٧ -١٦٨.

(٥) انظر: Plutarque, Des opinions des philosophes، المجلد الأول، صXXVII.

وكان كريسيب قد أشار إلى هذا الطابع الحتميّ للقدر، وفق نصٍّ لأولو جيل Aulu-Gelle: «يقول كريسيب إنّ القدر ترتيبٌ للكلّ منذ الأزل، لكلّ شيء، يتبع كلّ شيءٍ آخر ويرافقه، وهو ترتيبٌ صارم»[١].

فيمَ تتمثّل إذاً الحرّيّة الرواقيّة؟ إنها تتمثّل في القبول الإرادي بكلّ ما يحدث: «مسيّراً بالعقل، يقبل الحكيم أحداث العالم»[٢]. في صدد هذه النقطة، يبدو إبيكتيتوس Épictète وفيّاً لتصوّر أوائل الرواقيّين: «تتمثّل الحرّيّة في الرغبة في أن تحدث الأشياء، لا مثلما يعجبك، بل مثلما تحدث»[٣]. وقد أدركوا أنّ حرّيّة القبول هذه ليس سوى التسليم بالمحتوم، أي القبول بالقدر أيّاً كان. أعاد شيشرون ذكر الاعتراض الذي واجه حجّة الرواقيّين الكسولة: «إذا كنت مريضاً، فمن الحتمي إمّا أن تشفى أو أن تموت؛ وأيّاً كان القدر، من غير النافع أن تتداوى...»[٤]. أمّا ماركوس أوريليوس Marc Aurèle، فقد عبّر عن نفسه مثلما يفعل مناصرٌ لــ«الجبر». «كلّ ما يمكن أن يحدث كان مقدّراً لك منذ الأزل؛ وتسلسل العلل كان محدّداً منذ الأزل وكذلك وجودك وما حدث لك»[٥]. إذاً، يتأسّس النظام الرواقيّ على القَدريّة، لا على الإرادة الحرّة. وهو على النقيض من النظام المعتزلي. تبقى فكرة المعتزلة عن القدر مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالنصّ القرآني الذي ينصّ على أنّ الله كلّيّ القدرة وخالقٌ وحرّ، في حين لا تتضمّن الفكرة الرواقيّة عن الله الوعي الحقيقيّ ولا الحرّيّة الواقعيّة[٦].

كما لا تعترف الأفلاطونيّة المحدثة بحرّيّة الإنسان، ولا تذكرها نصوص هذه المدرسة التي وصلت إلى المؤلفين العرب؛ على العكس من

---

(١) انظر: Aulu-Gelle, Nuits attiques، المجلد السابع، ص٢.

(٢) انظر: Diogène Laërce، المجلد السابع، ص١١٧ وص١٢٥، ورد في: Les Stoïciens، بقلم: J. Brun، ص١٠٩.

(٣) Épictète, Entetiens، المجلد الأول، ص١٣٥.

(٤) شيشرون Cicéron, De Fato، المجلد ١٢، ص٢٨ وما يليها.

(٥) انظر: Marc Aurèle, pensées، الكتاب العاشر، V.

(٦) انظر: F. Jaadane، مصدر سبق ذكره، ص٣١.

ذلك، وعبر الغنوصية، نشرت الفرق الهلنستية المعروفة في الشرق قدَريّةً ممتزجةً إلى هذا الحدّ أو ذاك بالثنويّة المانويّة، مثلما سنحاول إظهاره لاحقاً.

تاريخياً، من المناسب التذكير بأنّ مدرسة المعتزلة قد ولدت مع واصل في مطلع القرن الثاني/الثامن، في العصر الأمويّ، حين لم تكن نصوص الفلسفة الإغريقية قد ترجمت إلى اللغة العربيّة بعدُ. ويلاحظ الشهرستاني أنّ واصلاً لم يعرف الفلسفة اليونانية[1]. وقد تمّت الترجمة لاحقاً في العصر العباسيّ، في القرن الثالث/التاسع، لاسيّما في عهد المأمون[2]. كانت الفلسفة اليونانيّة معروفةً للسوريّين النصارى، المنشغلين على نحوٍ خاصٍّ بالفيثاغورسيّة وبالأفلاطونيّة المحدثة، وذلك بسبب ميولهم الصوفيّة[3]. في الأديرة، استُعمل منطق أرسطوطاليس من أجل فهمٍ أفضل لأعمال آباء الكنيسة. لكنّ لغة تلك الأعمال بقيت السريانيّة، لا العربيّة. ولم نلحظ بعض التأثّرات إلاّ بدءاً من القرن الثالث/التاسع. تمّت ترجمة كتاب أرسطوطاليس في الميتافيزيقا إلى العربيّة لصالح الكندي، أوّل الفلاسفة العرب[4]. وعُرفت بعض فصول كتاب بلوتارك Placita philosophorum، الذي ترجمه قسطا بن لوقا، وهي تعرض آراء الفلاسفة اليونانيّين في مجال الطبيعيّات[5]. كذلك، اقتبس التوحيديّ من بورفيروس Porphyre نصّاً طويلاً عن النفس[6].

يلاحظ كتّاب السير أنّ كبار المفكّرين المعتزلة في العصر العباسيّ، لاسيما أبا الهذيل والنظّام والجاحظ، قد عرفوا المؤلّفين اليونانيّين معرفةً حسنةً واستعملوا مؤلّفاتهم وفق حاجاتهم لتقديم البراهين. لكن من الجليّ أنهم لم يستبْقوا من نظريات أفلاطون وأرسطوطاليس والأفلاطونيّين المحدثين

---

(١) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٤٦.

(٢) ابن ساعد، طبقات الأمم، ترجمه بلاشير، ص١٠٠.

(٣) انظر: De Boër, Geschichte der philosophie in Islam، ترجمه أبو ريدة، ص٢٧.

(٤) عبد الرحمن بدوي، انتقال الفلسفة اليونانية، ص٣٢.

(٥) عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص١١٥.

(٦) التوحيدي، مقابسات، ص٢٣٤.

وغيرهم من الفلاسفة إلاّ النظريّات المتوائمة مع المبادئ القرآنية[١]. يلاحظ غولدتسيهر أنّ مذهب المعتزلة يتعارض مع الفلسفة اليونانيّة في نقاطٍ أساسيّةٍ كتصوّر الكون والقوانين الطبيعيّة والقدر[٢]. يبدو أنّ النظّام لا يدين بشيءٍ للفلسفة اليونانيّة، على العكس من تأكيد الشهرستانيّ الذي نقل فقط رأي البغداديّ[٣]. وقد اتّخذ موقفاً لصالح الكلام ضدّ الفلسفة[٤]. ذكر جعفر بن يحيى البرمكي وزير هارون الرشيد أرسطوطاليس أمام النظّام وزعم أنّ المفكّر المعتزليّ لا يعرف هذا الفيلسوف، فردّ النظّام بأنّه ألّف كتاباً لنقض كتابه وشرَع في انتقاد الستاجيري[*]؛ ففوجئ جعفر بذلك كثيراً[٥]. وقد تمّ انتقاد أبي الحسين البصريّ، تلميذ عبد الجبّار، لأنّه درَس الفلسفة اليونانية. ودافع ابن المرتضى[*] عن ذكراه من هذه الهجمات[٦]. يظهر من هذا النص أنّ ممارسة الفلسفة اليونانية لم تكن موضع ترحيبٍ لدى معظم المعتزلة.

لكن لم يشر أحدٌ في أيّ مكانٍ إلى نصوصٍ ذات صلةٍ بحرّية الاختيار وبالقدر، ترجمت من اليونانية واستعملها المؤلّفون المعتزلة. ربّما تكتشف دراساتٌ لاحقةٌ يوماً ما مثل هذه النصوص؛ لكن طالما لا تتوافر لدينا مثل هذه المعلومات، نحبّذ التخلّي عن الافتراضات الجسورة وعدم افتراض وجود تأثيراتٍ لا شيء يسمح بإثباتها. إنّ عبد الرحمن بدوي، الذي كرّس جزءاً كبيراً من جهوده لدراسة الصلات الثقافيّة اليونانيّة - العربيّة، يوصي محقّاً بالحذر في هذا الصدد: «مهما كان المرء ماهراً في النقد الداخلي، فهو على

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل، ص٤٢.

(٢) انظر: Goldziher, Le dogme et la loi، ص١٣.

(٣) أبو ريدة، النظام، ص١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٧ -٦٨ وص٩٤.

(*) المقصود هو أرسطوطاليس (م).

(٥) طبقات المعتزلة، ص٥٠.

(*) مؤلّف كتاب طبقات المعتزلة (م).

(٦) المصدر نفسه، ص١١٩.

الدوام تحت رحمة وثيقةٍ أكيدةٍ أو مصدرٍ تاريخيٍّ جديرٍ بالثقة... لذلك ينبغي عليه تعليق حكمه قبل نشر المصادر المتوفرة»[(١)].

نستطيع إذاً أن نسير على خطى هاربروشر Haarbrûcher فنستنتج أنّ «الكلام، فلسفة الإسلام، لم تستثره معرفة الفلسفة اليونانيّة كما قيل، بل كان موجوداً قبل وقت طويلٍ من ترجمة الأعمال اليونانيّة إلى العربيّة؛ لكنّه اكتسب بفضلها شكلاً آخر ومدىً أوسع»[(٢)].

II

مدرسة المعتزلة والتأثيرات المسيحيّة - اليهوديّة

لقد وجدت على الدوام علاقاتٌ بين المؤلّفين المسلمين والمؤلّفين الآخرين، من مسيحيّين ويهود، وسيطر عليها في معظم الأحيان العداء والمناظرات: «وقد سبّب هذا الاحتكاك ظهور الكلام في القضاء والقدر والجبر والاختيار، والكلام في صفات الله هل هي عين الذات أو غيرها، ولعلّ هذا هو الأساس الأوّل لعلم الكلام في الإسلام»[(٣)].

ما الذي ينبغي قوله عن هذه النقاشات؟ لم يهتمّ المعتزلة، وفق كتّاب سيرتهم، بمفاهيم يهوديّة مسيحيّة إلاّ لمجادلتها أو دحضها. غير أنّنا نلاحظ بعض الآراء المتباينة، لاسيما رأي الإسفراييني الذي أكّد[(٤)] أنّ قدَريّة بدايات الإسلام قد استقوا أفكارهم من القدَريّة اليهود، من دون أيّ توضيحٍ حول القدريّة اليهود ولا أيّ إشارةٍ إلى مصادر المعلومات. يمكن الاعتقاد أنّ هذه

---

(١) عبد الرحمن بدوي، La transmission de la philosophie grecque au monde arabe (نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي)، ص٦٥.

(٢) انظر: Haarbrûcher, Milal، ترجمة، ذكر في: Galland, Essai، ص١١٢.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٢٣، ذكر في غارديه - أنواتي، مقدمة، ص٣٤.

(٤) الإسفراييني، التبصير، ص١٣٣.

الفرضية نجمت من روحٍ عدائيةٍ تميّز كاتب **التبصير** تجاه المعتزلة. وما نعرفه عن النقاشات بين المعتزلة واليهود لا يتطرّق إطلاقاً إلى مسألة القدر. يقول المرتضى إنّ أبا الهذيل ومفكّراً يهودياً تواجها فكريّاً في صدد النبوّة[١]؛ لكنّهما لم يتطرّقا إلى القدر أو إلى حرّية الإرادة في مناظراتهما. كذلك تجادل النظّام مع أحد معاصريه اليهود في صدد تطوّر الشرائع، ولاسيما في صدد إبطال بعضها، إثر نزول نصوصٍ جديدة[٢].

كما نجد اتّهاماتٍ من النوع عينه لدى بعض الكتّاب من أهل السلف الذين يقولون إنّ النظريّة القدريّة مستقاةٌ من المسيحيّة. ويزعم نصٌّ مشكوكٌ في صحّته يُنسب إلى الأوزاعي (توفي في العام ١٥٧/٧٧٤) أنّ غيلان الدمشقي، أحد أوائل القدريّة، مسيحيٌّ اعتنق الإسلام، ثمّ تخلّى عنه ليعود إلى دينه الأوّل. لم يؤكّد أيّ مصدرٍ هذه الفرضية ولا يمكن التوقّف عندها.

اشتهر الأوزاعي، وهو شاهدٌ متحيّزٌ، بعدائه لغيلان، بل إنّه ساهم في إدانته. وبالفعل، كان الخليفة هشام قد كلّفه باستجواب غيلان فطرح عليه ثلاثة أسئلة تقصّد أن تكون غامضة: «هل علمت أنّ الله أعان على ما حرّم؟ هل علمتَ أنّ الله قضى على ما نهى عنه؟ هل علمت أنّ الله حال دون ما أمر به؟» لم يستطع غيلان الإجابة على هذا الاستجواب واستنتج الأوزاعي أنّ القدريّ من أهل البدَع؛ وقد برّر ذلك الإدانة المتعمّدة. لاحقاً، شرح الأوزاعي للخليفة، الذي استثير فضوله، معنى هذه الأسئلة الغامضة: نعم قضى على ما نهى عنه، نهى آدم عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها، وحال دون ما أمر به، أمر إبليس بالسجود لآدم وحال بينه وبين ذلك، وأعان على ما حرّم، حرّم الميتة وأعان المضطرّ على أكلها[٣]. نحن هنا أمام إفتاءٍ يقتضي الانضمام إلى نظريّة الجبر ولسنا أمام نقاشٍ حقيقيٍّ حول حرّية الإرادة. لقد أراد الشيخ من أهل السلف أن ينصب كميناً لخصمه لأنّه أراد الإضرار به.

---

(١) المرتضى، الأمالي، المجلد الأول، ص١٧٨ -١٧٩.

(٢) L. Cheikho, Vingt traités théologiques، ص٦٨ -٧٠.

(٣) ابن عبد ربه، العقد، المجلد الثاني، ص١٩١.

الأرجح أنّ الأوزاعي حاول ربط نظرية حرّية الإرادة بالمسيحية سعياً ليحطّ من نفوذ تلك النظرية. وفق مصدرٍ آخر، استأنف الاتّهام ذاته بأسلوبٍ مغاير، فأعلن أنّ أوّل قدريٍّ هو نصرانيٌّ اسمه سوسان، يبقى أصله وعمله بالنسبة إلينا مغلّفيْن بالغموض[١]. ولا يبدو أساس هذا الاتّهام أقوى من أساس الاتّهام الآخر. أقام واصل علاقاتٍ مع نصرانيّي عصره؛ وقد فنّد بخاصّةٍ مفهوم التثليث باسم التوحيد الإسلاميّ[٢]. ومن جانبٍ آخر، نادى بأطروحة خلق القرآن ليعارض التعليم المسيحي القائل بأنّ عيسى كلمة الله[٣] ورفض الصفات الإلهية بوصفها متمايزةً عن ذات الله لأنّ هذا التصوّر يتوافق مع التثليث المسيحي: الوجود (الآب)؛ والعلم (الابن)؛ والحياة (الروح القدس) [٤].

نحن نعرف الآن الموضوعات الرئيسة في المناظرة المعتزليّة مع النصارى. مصدرنا هو موسوعة المغني لعبد الجبّار التي كرّس مجلدها الخامس للفِرق غير الإسلاميّة. يذكر هذا العمل الفرق المسيحيّة الشرقيّة، وأشهرها النسطورية واليعقوبية والملكية. ولا يذكر أيٌّ من الموضوعات المناقَشة مسألة القدر وحرّية الإرادة.

المسألة الأولى المثارة هي مسألة التثليث التي يفنّدها المؤلّف باسم التوحيد[٥]. لا يتعلّق الأمر برأي عبد الجبّار فحسب، بل برأي كبار شيوخ المعتزلة، مثلما يشير إليه مرّات عدّةً[٦]. الله واحدٌ، وهذه صفته الأساسيّة وتستثني وحدانيّته الأقانيم التي تُربَط به. والنصارى يقولون بالتثليث على وجهٍ لا يُعقَل[٧].

---

(١) نشار، نشأة الفكر، المجلد الأول، ص٣٣٧، طبعة العام ١٩٦٦.

(٢) انظر: A. Nader, Le système philosophique، ص٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٩.

(٤) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٥٣.

(٥) عبد الجبار، المغني، المجلّد الخامس، ص٨٦.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص٨٦ -٨٧ -٨٨.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص٨٩.

مسألة الاختلاف الثانية مع المسيحية هي مسألة اتّحاد المسيح بالله. الحجّة مستقاةٌ من الجاحظ الذي ألّف دراسةً قصيرةً في الردّ على النصارى، تمّ العثور عليها وإصدارها مؤخّراً. الله لم يلد ولم يولد، وبالتالي لا يمكن أن يكون عيسى ابن الله[١]. ثمّ يتفحّص عبد الجبّار أطروحة الطبيعة الواحدة الخاصّة باليعقوبية[٢] وأخيراً ألوهية المسيح وعبادة الناس له[٣]. يؤكّد معتزليٌّ متأخّرٌ أنّ المسائل التي تتمّ مساجلتها مع النصارى تختصر في ثلاث: التثليث واتحاد المسيح بالله وألوهيّة المسيح[٤]. وهو لا ينكر مطلقاً مشكلة الحرّية. يتمثّل موقف المعتزلة إذاً في تفنيد العقائد الغريبة على الإسلام ولاسيما عقائد اليهود والنصارى[٥].

أحياناً، نُسب ليوحنّا الدمشقي (٦٧٤ -٧٤٩ للميلاد) دورٌ مهمٌّ في التأهيل الفلسفيّ لأوائل المفكرين المسلمين[٦]. لكن لم يتم تقديم أيّ برهانٍ قاطعٍ على هذه الأطروحة. إنّ عمل أب الكنيسة هذا هو بخاصّة معاد للإسلام ودفاعيّ، ما يفسّر إعدام اثنين من تلاميذه في دمشق وربّما أيضاً اعتزاله في ديرٍ سوريٍّ في العام ٧٣٠/١١١. لا نعلم بدقّةٍ إن كان عمل يوحنّا الدمشقي معروفاً لدى المؤلّفين المعتزلة المعاصرين ولا إن كان قد التقى أحدهم. في الدراسة الإجماليّة التي كرّسها جار الله للمعتزلة، ذكر نصوصاً عديدةً انطلاقاً من ترجماتٍ إلى الإنكليزيّة، حيث يعتقد أنّه يكشف تماثلاتٍ بين أفكار يوحنّا الدمشقي وأفكار المعتزلة[٧]. لكنّ الفرضيات التي أصدرها هذا المؤرّخ تبقى عموميّةً ولا تشير إلى أيّ طريقٍ دقيقٍ للنقل. وهو يعترف بأنّ المصادر التي تعيد أصل القدر إلى مؤلّفين نصارى متأخّرةٌ وتعتريها الشكوك ويقرّ بأنّه غير

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص١٠٥ وص١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٦ وما يليها.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٦ وما يليها.

(٤) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول، ص٢٢٥ -٢٢٦.

(٥) الجاحظ، رسائل، ص١٣١.

(٦) انظر: A. Abel, in L’élaboration de l’Islâm، ص٦١.

(٧) جار الله، المعتزلة، ص٢٢ وما يليها.

متأكّدٍ من أنّ الدمشقي قد أثّر حقاً في المفكّرين المعتزلة في عصره، على الرغم من التشابهات التي يمكن ملاحظتها، لأنّ مسألة حرّية الإرادة إحدى المسائل التي طُرحت على عقل الإنسان منذ أن وجد وبدأ في التفكير[١]. ينبغي أخيراً الإشارة إلى أنّ مهد القدريّة لم يكن دمشق، بل البصرة في العراق[٢]. لقد نشأت حركة المعتزلة وتطوّرت كما رأينا في تلك المدينة، في معارضة السلطة الأمويّة القائمة في دمشق. وما نعلمه هو أنّ يوحنّا الدمشقي قد مال إلى القدر أكثر ممّا مال إلى حرّية الإرادة: «المجد والشرف لله؛ أمّا الملخوقات، فما يعود لها هو ما حدّده لها من منحها الوجود»[٣]. بالنسبة إليه، أصبح الإنسان مصاباً، أي أنّه ارتكب الخطيئة الأصليّة، وعلى الرغم من حرّية الإرادة التي يحتفظ بها، فهو لا يستطيع النهوض بجهده الخاصّ[٤]. بل إنّه مضى إلى حدّ القول بأنّ حرّية الإرادة هي مصدر الشرّ وسببه في الآن ذاته[٥]. يبدو وكأنّه استقى نقده لبيلاجيوس Pélage من القدّيس أوغسطين الذي دفع لإدانة البيلاجيّة في مجمع قرطاجة (في العام ٤١١). وبالفعل، منح بيلاجيوس حرّية الإرادة تأثيراً فعّالاً: عبر تقليص دور النعمة الإلهية إلى أكبر حدٍّ ممكن، دمّر فكرة القضاء والقدر[٦]. جهد الدمشقي للمصالحة بين البيلاجيّة والقدر، وذلك بإعلان أنّ الله يرتّب كلّ شيءٍ لكنّه لا يقدّر كلّ شيء. تبقى موعظته إذاً تناقضيّةً وتبقى هذه المناقضة في نهاية المطاف غير قابلةٍ للحلّ. وكان القديس أوغسطين قد أدرك ذلك: «هذه المسألة التي نتباحث فيها حول

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦ وص٣١.

(٢) الذهبي، الميزان، المجلد الثاني، ص٢٠٧، أورده جار الله، مصدر سبق ذكره، ص٣٥ / انظر: Migne, Patrologie grecque، ٩٤، ١٥٥٣، AB ورد في Tatakis, La philosophie byzantine، ص١٠٧.

(٣) انظر: Migne, Patrologie grecque، ١٩٤، ١٣٨٩، C.

(٤) انظر: Tatakis، مصدر سبق ذكره، ص١٢١.

(٥) انظر: Saint-Augustin, Textes choisis، المقدّمة، ص٣.

(٦) انظر: Tatakis، مصدر سبق ذكره، ص١٢٤ -١٢٥.

حرّية الإرادة والنعمة الإلهية صعبة الحلّ حتّى يبدو كأنّنا ننكر نعمة الله حين ندافع عن حرية الإرادة، وكأنّنا نلغي حرّية الإرادة حين نؤكّد نعمة الله»[١].

معرفتنا أفضل بعلاقات تلميذ يوحنّا الدمشقي المدعو أبا قرّة (توفي في العام ٨٢٦/٢١١) الذي عاش في نهاية العصر العبّاسيّ الأوّل وناظر بخاصّة المانويين[٢]. والحال أنّ المناظرة المعتزليّة مع المانويّة أقدم بكثير، إذ نجدها منذ واصل. من جانبٍ آخر، يبدو أنّ كتابات أبي قرّة المحفوظة في كتابات آباء الكنيسة اليونانيّين[٣] لم تترجَم إلى اللغة العربيّة، ما يستبعد انتشارها وتأثيرها في أوساط المعتزلة. وقد احتفظ الهرطوقيّ البيزنطيّ البارز فوتيوس Photius (٨٢٠-٨٩١) بأجزاءٍ مهمّة من دراسة لميثوديوس Méthodius حول حرّية الإرادة، دحض فيها رجل الدين النصرانيّ هذا نظرياتٍ المانويّة، ولاسيما نظريّة الشرّ[٤]. لكن نجهل إن كانت تلك النصوص قد تُرجمت ونُقلت إلى المؤلّفين العرب في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. تواصلت المناظرات المسيحيّة - الإسلاميّة في القرنين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر من دون أن تقدّم جديداً إلى مسألة الحرّية. ولئن كانت مواجهة الأفكار بين المؤلّفين النصارى والمؤلفين المسلمين حقيقيّةً في مجالات كثيرة، فينبغي الإشارة إلى أنّ التأثيرات لم تكن أحاديّة الجانب. وسوف نلاحظ تأثير المؤلّفين المسلمين في محطّمي الإيقونات المسيحيّة الذين حاربهم يوحنّا الدمشقيّ بشراسة؛ سنشير أيضاً إلى تبادلٍ متواترٍ للأفكار في ذلك العصر حول مسائل شديدة التنوّع. سنذكر شهادة مؤرّخٍ يذكر على سبيل المثال صداقة العالم فوتيوس مع حاكم كريت العربي، والمراسلة بين بطريرك القسطنطينية، تلميذ فوتيوس، وابن هذا الحاكم وخليفته[٥].

---

(١) انظر: .Saint-Augustin, De Grat. Christ، XLIII، نصٌّ ذكره Fonsegrive في Essai، ص١٠٢.

(٢) انظر: A. Abel، مصدر سبق ذكره، ص٧٢.

(٣) انظر: Migne, Patrologie grecque، ٩٨، ١٥٠٣-١٦١٨.

(٤) المصدر نفسه، ١٠٣، ١١٤٨ وما يليها، ذكر النص في: G. Fonsegrive، مصدر سبق ذكره، ص٨٧.

(٥) انظر: A. Vasilief, Histoire de l'empire byzantin، المجلد الأول، ص٤٤٤، ورد في Tatakis, La philosophie byzantine، ص٩٩.

في المحصلة، تنطّعت مدرسة المعتزلة لتفنيد العقائد المسيحيّة والثنويّة وفي الوقت عينه العقائد الجبريّة والتشبيهيّة في الإسلام، من دون الابتعاد عن النصّ القرآني وعن سنّة النبيّ الأصليّة، اللذين بقيا مصدري الإلهام الرئيسين لتلك المدرسة. وقد نحت المناظرات والنقاشات مع الخصوم إلى تعزيز أطروحات المدرسة بخاصّة، لاسيّما في صدد حرّية الإنسان وقدرة الله الواحد بقدرةٍ التي لا تتناقض إطلاقاً مع حرّية إرادتنا.

III

مدرسة المعتزلة والعقائد الثنوية

مناظرات مدرسة المعتزلة مع الثنويّين، لاسيما المانويّين، أطول وأهمّ بكثيرٍ منها مع العقائد الأخرى. والأرجح أنّ السبب في ذلك هو أنّ المانوية لا تقرّ حرّية الإنسان وتؤكّد القدريّة المطلقة: «كلّ شيءٍ من فعل القدر...؛ ومن دونه، لا يمكن أن يحدث شيء»(١). كان لابدّ لمدرسة المعتزلة من محاربة هذا المذهب المشترك بين المجبرة والثنويّين.

منذ عصر البصري، أي منذ القرن الأول للهجرة، نلتقي مانويّين يبشّرون بالقضاء والقدر(٢). قال ابن متّويه: «أكثر مشايخنا القول عليهم [على المانويين]»(٣). كان واصل أوّل مفكّرٍ معتزليٍّ يؤلّف كتاباً ضد المانويّة، في الثلاثين من عمره، أي نحو العام ١١٠ للهجرة. وقد حفظ لنا عنوان الكتاب: الألف مسألة؛ وقد فنّد هذا المذهب الذي يؤكّد الجبر وينكر حرّية الإنسان. وأعلن أبو عمرو الباهلي أنّه اطّلع على الجزء الأول من

---

(١) انظر: H. Cornelis et A. Léonard, La gnose éternelle، ص٥٢.

(٢) طبقات المعتزلة، ص١٣-١٤.

(٣) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول، ص٢٢٣.

الكتاب الذي يعرض أكثر من ثمانين مسألة[١]. لسوء الحظ، ضاع هذا الكتاب الذي كان سيحظى بأهميّةٍ كبيرةٍ لولا ذلك. «حكي عن عمرو بن عبيد إنّه قال: ما ألزمني أحدٌ مثل ما ألزمني مجوسيٌّ كان معي في السفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إنّ الله تعالى يريد إسلامك، ولكنّ الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب»[٢]. نلاحظ أنّ هذا المجوسيّ جبريّ.

وفق الشيوخ المعتزلة القدامى، يضع المانويّة جنباً إلى جنبٍ قوّتين هما النور والظلام ويزعمون أنّهما تميلان ميلاً طبيعياً، إحداهما إلى الخير والأخرى إلى الشر. هاتان القوتان أزليّتان وهما ليستا الله. هذه النظريّة غريبةٌ على العقيدة الإسلاميّة وأولئك الذين يساندونها يخرجون أنفسهم من التوحيد[٣]. «الميل الطبيعي» الذي يتحدث عنه أولئك الثنويّون هو أصل النظريّة الجبريّة في القضاء والقدر.

وفق المصدر عينه[٤]، يميّز المعتزلة تيّارين بين الثنويّين: الزرادشتيّة (المجوس) والمانويّة، وأفكارهم متقاربةٌ جدّاً، باستثناء بعض الاختلافات. يولّد الزرادشتيّة مبدأ الشرّ من مبدأ الله. وهم ينسبون الشرّ صراحةً إلى الله، مثل المجبرة الذين يعدّون الله، لا الإنسان، صانع الشر. وقد دفع الموقف المشترك بين المدرستين المعتزلةَ إلى مماثلة إحداهما بالأخرى، لأنّهما كلاهما تؤكّدان القضاء والقدر وتنكران حرّيتنا[٥]. يعدّ الثنويّة كلّ ما هو ضروريٌّ مناسباً أخلاقياً؛ بالنسبة إليهم، ليس للأخلاق قيمة بذاتها. فضلاً عن

(١) طبقات المعتزلة، ص٢٩ وص٣٥.

(٢) النسفي، العقائد النسفية، ص٨٥.

(٣) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

ذلك، يبقى الخير والشرّ مبدأين مختلفين اختلافاً جذرياً وغير قابلين للمصالحة بينهما، وينتج عن ذلك أنّ من يفعل الخير لا يمكن أن يرتكب الشرّ ومن يرتكب الشرّ لا يستطيع فعل الخير. الإنسان طيّبٌ أو شرّير. تصبح الثنويّة الأخلاقيّة جذريّةً. وعلى مثال الثنويّة، يؤكّد المجبرة أنّ إبليس محكومٌ بارتكاب الشرّ؛ وهو أصل الشرّ وقد أرغمه الله على الإثم.

كيف وصلت المانويّة إلى العالم العربي؟ نعلم أنّ الثنويّة انتشرت في الشرق عبر الغنوصيّة بخاصّة[١]، عبر الملل الهرطوقيّة والهلنستيّة - المسيحية؛ كما كان المذهب معروفاً في فلسطين، لاسيما في الأوساط اليهوديّة. هنالك توافقٌ على أنّ أصول الغنوصيّة الشرقيّة موجودةٌ في المجتمع الإيرانيّ - الرافديّ[٢]. بين الموضوعات المهمّة في التفكير الغنوصيّ، نذكر بخاصّة أصل الشرّ، والقضاءَ والقدر[٣]. وهاتان الموضوعتان تحديداً هما اللّتان سنجدهما في مركز المناظرة المعتزلية مع الثنويّين من كافة الاتجاهات، يمثّلهم المرقيونيّون والبردسيّون والمانويّون. لقد ذكرهم المؤلّفون المعتزلة بالإسم وحاربوهم في كتاباتهم أو في جلسات المناظرة التي كانت تنظّم بخاصّةٍ في العصر العباسيّ.

تعرّض مرقيون وبردسان وماني وتلاميذهم للانتقاد بسبب أفكارهم المعاكسة للتوحيد ولحرّية الإرادة عند الإنسان. كان مرقيون (توفي في العام ١٧٠ للميلاد) قد تنطّح لإصلاح المسيحيّة كي يعيد لها نقاءها الأول[٤] وأسّس كنيسةً في آسيا الصغرى. بالنسبة إليه، يوجد «مبدآن أولان، إلهان؛ الأول يفتدي وينقذ، وهو الإله الرحيم الذي كشف عنه المسيح في العهد الجديد؛ والآخر هو الإله العادل، الإله الذي لا يرحم والموجود في العهد القديم؛ وهو الذي أغلظ قلب فرعون»[١]. وقد انتهى

(١) انظر: H. Cornelis et A. Léonard, La gnose éternelle، ص٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣ و٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤ و٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠.

القديم؛ وهو الذي أغلظ قلب فرعون»[١]. وقد انتهى الأمر بتلاميذ مرقيون إلى الانضمام للمانويّة. أمّا بردسان (توفي في العام ٢٢٣ للميلاد) ذو الأصل السوريّ، فقد التجأ إلى أرمينيا ليعرّف بالمذهب على نحوٍ أفضل. وقد مارست أفكاره لاحقاً نفوذاً كبيراً على ماني ومدرسته. أخيراً، عاش ماني (توفي في العام ٢٢٧ للميلاد) في الشرق بخاصّةٍ وأراد تثبيت نظريّاته بتأليف نصوص، لأنّه كان يعدّ الفوضى في دين زرادشت وفي دين المسيح ناجمةً خصوصاً من أنّ أياً من هذين النبيّيْن لم يهتمّ بكتابة دينه شخصياً[٢]. كان المؤلفون العرب يعرفون، جزئياً على الأقل، كتابات ماني. وقد حفظوا عناصر مهمّةً من سيرته الذاتيّة ومذهبه[٣]. يضع مؤلّف الفهرست قائمةً بالأعمال المنسوبة إلى ماني[٤]. في عصر ابن النديم، أي في القرن الرابع / العاشر، كان البردسانيّة والمانويّة منتشرين بخاصّةٍ في خراسان[٥].

أوصى ماني أتباعه باستخدام المعتقدات الدينيّة في المجتمعات التي يعيشون فيها لنشر أفكاره على نحوٍ أكثر أماناً. نلاحظ هنا سمةً مماثلةً لسمة الرافضة الذين كانوا يبقون مذهبهم سرّياً. وإذا لاحظنا أنّ الغنوصيّين كانوا يشعرون بالسرور في عالمٍ متخيّلٍ من الرموز ويفضّلون الهروب من مسؤوليّاتهم الإنسانيّة[٦]، فينبغي أن نلاحظ أيضاً أنّ بعض مريديهم لم يكونوا يتردّدون أحياناً في اللجوء إلى العنف انتصاراً لنظريّاتهم. في العصر العباسيّ، تمرّد مانويٌّ اسمه بابك الخرمي (توفي في العام ٢٢٣/٨٣٨) على

---

(١) Dictionnaire de théologie, art. prédestination، العمود ٢٨٢٠، المجلد الرابع.

(٢) H. Cornélis et A. Léonard، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص٤٥٦ وما يليها.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٧٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٧٤ -٤٧٥.

(٦) H. Cornélis et A. Léonard، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

السلطة العباسيّة؛ اقتضى الأمر انقضاء عشرين عاماً للقضاء عليه وعلى مناصريه (الذين سمّوا بالخرّمية)؛ وقد امتُدح الخليفة المعتصم على إعدامه له في سامرّاء[١]. في العام التالي (٨٣٩/٢٢٤)، عانى ثنويٌّ آخر اسمه مازيّار المصير عينه[٢].

تواترت المناظرات المعتزلية مع المانويّة وتؤكّدها مصادر متعدّدة. وفق واصل وعمرو، ناظر الشيخ أبو الهذيل كثيراً المفكّرين الثنويّين في عصره، ولاسيما صالح بن عبد القدّوس (توفي في العام ٧٨٣/١٦٧) وأربكه مرّاتٍ عدّةً. وتناقش مع خصمٍ آخر زعم اكتشاف آياتٍ قرآنيةً متناقضة فأخرسه[٣]. وقد ألّف أبو الهذيل كتاباً عن ميلاس، وهو ثنويٌّ جعله يدين بالإسلام إثر نقاشاتٍ شهدها هذا الأخير[٤].

في عصر هارون الرشيد، ذهب شيخٌ معتزليٌّ هو أبو خلدة إلى الهند في مهمّةٍ ليتناقش مع مفكّرٍ من ذلك البلد بطلبٍ من الخليفة العباسي[٥]. كما جهد المأمون - الذي نعرف انفتاحه - لدفع مانويٍّ اسمه يزدانبخت كي يدين بالإسلام. وكان يزدانبخت الذي هزمته محاجّة أبي الهذيل قد أراد الاحتفاظ بحرّيته في التفكير ورفض التخلّي عن مذهبه؛ وذكّر ذلك الخليفة المعتزليّ بليبراليته المعروفة: «لكنّك ممّن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم». فقال المأمون أجل[٦]. استأنف جعفر بن حرب النقاش مع الشخص عينه وأظهر له استحالة تأكيد نظريّة الجبر[٧].

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٤٨٠.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٢٦٨ -٢٦٩.

(٣) طبقات المعتزلة، ص٤٥ -٤٧.

(٤) ابن خلكان، وفيات، المجلد الأول، ص٦٠٧، أورده الغرابي، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

(٥) طبقات المعتزلة، ص٥٨ -٥٩.

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص٤٧٣.

(٧) طبقات المعتزلة، ص٧٥.

ناظر النظّام، الذي تتلمذ على أبي الهذيل، مع ثنويّين من أتباع بردسان[١]ومع مانويّين آخرين يُقال إنّه خالطهم في صباه، إذا ما صدّقنا مؤلّف كتاب التبصير[٢]. وفق الخيّاط، كان يفحمهم حين يبرهن على أنّ «الإنسان الواحد قد يكذب في حالٍ ويصدق في حالٍ أخرى ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خيرٌ وشرٌ وصدقٌ وكذب»[٣]. وفق رأي نيبرج Nyberg: «لم يكن في التاريخ أحدٌ نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى»[٤]. وقد ألّف البلخي (توفي في العام ٨٦٢/٢٤٧) كتاب مقالاتٍ دحض فيه المانويّة[٥]، وفي أثر هذا المؤلّف، استأنف معظم المفكّرين المعتزلة الدحض عينه وطوّروه.

كان مانويّو العصر العباسي معروفين أكثر باسم الزنادقة. وقد ذكر المرتضى أهمهم: حمّاد عجرد وبشار بن برد وابن أبي العوجاء وابن المقفع[٦]. وقد تمّ توقيف معظمهم أو ملاحقتهم، لكنّهم لم يتخلّوا عن مذهبهم إذ إنّ النشيد المانويّ الذي ألّفه حمّاد كان يغنّى في السجون في عصر الخليفة المهدي[٧]. كان بشار (توفي في العام ٧٢٤/١٦٨) شاعراً شهيراً معاصراً لواصل وكان في البداية صديقاً له. وحين أعلن بشّار أفكاره

---

(١) أبو ريدة، النظّام، ص٧٧، الحاشية رقم ١.

(٢) الإسفراييني، التبصير، ص٦٧.

(٣) الخياط، الانتصار، ص٢٨.

(٤) المصدر نفسه، المقدمة، صLVIII.

(٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الأول، ص٢٨٥.

(٦) المرتضى، أمالي، المجلد الأول، ص١٣٨ وما يليها.

(٧) F. Gabrieli, La zandaqa au premier siècle abbasside, in L'élaboration de l'Islam، ص٢٦.

الثنويّة، انفصل عنه الشيخ المعتزليّ وشجبه علناً؛ بل إنّه فكّر في استخدام وسائل عنيفةٍ ضدّه لكنّه تخلّى عن ذلك كيلا يقلِّد، كما قال، نهج «المتطرّفين» الذين كانوا يقتلون خصومهم[1]. ويبدو أنّ بشاراً قد اتَّهم ظلماً واصلاً وعمرواً بن عبيد بأنّهما مريدان لديصان، وفق ردّ الشاعر المعتزليّ صفوان بن صفوان الأنصاري:

«أتجعل عمراً والنطاسيّ واصلاً كأتباع ديصان وهم قُمُش المدِّ»

فأعاد صفوان الأمور إلى نصابها وهاجم بشّاراً:

«كأنّك غضبانٌ على الدين كلّه وطالب ذحلٍ لا يبيت على حقد

رجعت إلى الأمصار بعد واصلٍ وكنت شريداً في التهائم والنجد»[2].

لقد أقرّ بشار بالحقّ لإبليس في رفضه السجود لآدم، على الرغم من أنّ الله أمره بذلك؛ كما أنّه عبد النار[3]. يقدّم البيروني (توفي في العام ٤٤١/١٠٤٨) الذي كان يجيد الفارسيّة والهندوسيّة شهادةً ينبغي التأكّد من حياديّتها حول شخصيّة ابن المقفع (توفي في العام ١٤٠/٧٥٧) المختَلف عليها؛ وقد اتّهمه بأنّه أضاف فصلاً حول برزويه إلى كتاب كليلة ودمنة الذي قام هو بترجمته لعرض أفكاره عن المانويّة[4]. ويؤكّد كلٌّ من نولديكه Noëldeke وغابيريلي Gabrieli وجهة النظر هذه[5].

---

(١) المرتضى، الأمالي، المجلد الأول، ص١٤٠.

(٢) الجاحظ، ورد في Ch. Pellat, Le milieu basrien، ص١٧٧.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الأول، ص١٠١.

(٤) البيروني، تحقيق، منشورات أوروبا، ص٧٦.

(٥)انظر: P. Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa', in Rivista degli studi orientali، المجلد XIV، ١٩٣٣-٣٤، ص١-٢٠، ورد في De Boër، ترجمه أبو ريدة، ص٢٩، الحاشية رقم ١.

من المثير للاهتمام ملاحظة حالة اثنين من المعتزلة تحوّلا إلى الثنوية. فقد تحوّل أبو عيسى الورّاق (توفي في العام ٨٦٤/٢٤٧) إلى المانويّة[١]. بل يُقال إنّه ألّف كتاب «النوح على البهائم»[٢]، وهو أمرٌ يدع مجالاً لافتراض وجود تأثيرٍ هندوسيٍّ - بوذيّ. وهو المصدر الرئيس لعبد الجبّار الذي أكثر من ذكره[٣]. كذلك، تحوّل ابن الراوندي (توفي في العام ٩١٠/٢٩٨ وفق ابن الجوزي) [٤]عن الاعتزال ويقال إنّه بشّر بالثنويّة والرافضيّة في آنٍ معاً؛ ولهذا السبب المزدوج حارب المعتزلة[٥].

يشهد على ردّ الثنويّين على مناظرات المعتزلة دفاعٌ مزدكيٌّ وهو عملٌ بعنوان سكاند غومانيك فيكار Skand Gumanîk Vicar ألّفه فارسيٌّ من القرن الثالث/التاسع. يرفض مؤلّف هذا العمل، واسمه مارتان فاروكس Martan Farrux، رفضاً خاصّاً الأطروحة المعتزليّة في صدد حرّية الإرادة: «إذا قلنا: الخير من الله وبإرادة الله، والشرّ من الإنسان، فمن السخف لعن أهرمان واحتقاره لأنّه ليس أصل (الشرّ) ولأنّه من دون خطيئة»[٦]. ويستنتج فاروكس من ذلك أنّ المهمّة النبويّة تصبح غير ذات نفعٍ لأنّ كلّ شيءٍ يأتي من الله[٧]. من جانبٍ آخر، إذا كان الله يترك الإنسان حرّ الفعل، وإذا كان يساعده على الهداية، فلماذا لا يساعده لمنعه من الضلال؟[٨] أخيراً، يدخل التفاؤل المعتزليّ

---

(١) الخياط، الانتصار، ص١٣٥.

(٢) ابن القيّم، طريق، ص١٥٧.

(٣) عبد الجبار، المغني، المجلد الخامس، ص١٦، ص٦١، ص١٥٦.

(٤) ابن الجوزي، المنتظم، المجلد الثالث، ص٦٦.

(٥) ابن النديم، الفهرست، الملحق، ص٤.

(٦) انظر: Skand Gumânîk Vicar، ص١٤٥، البيتان ٢٥٠ -٢٥١.

(٧) المصدر نفسه، ص١٤٥، الأبيات ٢٥٥ -٢٥٧.

(٨) المصدر نفسه، ص١٥٣، البيتان ٣٥٩ -٣٦٠.

في تناقضٍ - وفق المؤلّف المزدكيّ – مـــع وجود الشرّ؛ وهو يسأل: «... فلنسأل أولئك الذين يسمّون بالمعتزلة: هل يريد الله إنقاذ البشر جميعاً من جهنّم بحريّة إرادتهم أم أنّه لا يريد...؟»[١]

يبدو واضحاً أنّ مناظرات المعتزلة مع الثنويّين قد تطرّقت في المقام الأوّل إلى التنزيه والتوحيد من جانب، وإلى حرّية الإنسان من جانبٍ آخر؛ ففي حين تبشّر الثنويّة بالقضاء والقدر وبعدم تكليف الإنسان، تؤكّد مدرسة المعتزلة على العكس من ذلك أنّ الشرّ من فعل الإنسان، المكلّف تماماً بأفعاله والذي يتمتّع بحرّية التصرّف كما يشاء.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٧، البيت ٢٨٠.

القسم الرابع

منهج المعتزلة

منطقيّاً، ينجم منهج المعتزلة من المذهب العقليّ في هذه المدرسة. سوف نسعى إلى تقديم لمحةٍ سريعةٍ عن هذا المنهج بهدف تقديم فهمٍ أفضل لمواقف المعتزلة، لاسيما في صدد مسألة حرّية الإنسان التي تشغلنا. وبالفعل، كي يتمكّن الإنسان من ممارسة تكليفه ممارسةً تامّة، يجب عليه قبل كلّ شيءٍ استخدام عقله، سواءٌ تعلّق الأمر بفهم النصوص أم بالتصرّف في الحياة العمليّة.

I

المبادئ الناظمة

في نظر مدرسة المعتزلة عموماً، يقتسم البشرُ الواعون جميعاً، ممّن يتمتّعون في الحالات العاديّة بقدراتهم الذهنيّة، العقلَ تقاسماً متساوياً. وقد تعجّب ابن حزمٍ من هذه الفكرة وقدّر أنّه لا يمكن أن نضع في المستوى عينه كبار شيوخ المعتزلة أنفسهم، كأبي الهذيل والنظّام وبشر والجبائي[١]. وفق الجاحظ، نظم بشر بن المعتمر قصيدةً في مديح العقل يقول فيها بصورةٍ خاصّة:

لله درّ العقـــل مـــن رائـــدٍ وصاحبٍ في العــسر واليــسرِ

(١) ابن حزم، الفصل، المجلد الثالث، ص١٢٦.

وحاكمٍ يقــضي علــى غائــبٍ قـــضية الـــشاهد للأمـــرِ[١]

بالنسبة إلى كلّ إنسانٍ مكلّفٍ بأفعاله، تعدّ المعرفة العقليّة (النظر) واجبةً لأنّ هذه المعرفة هي التي تؤسّس للتكليف[٢]. لا يمكن إعلان شخصٍ عاصياً إن لم يتمتّع بكمال العقل. وإذا منع عن النظر لما حسُن تكليفه بالمعرفة[٣]. نحن إذاً مدعوّون إلى النظر في طريق معرفة الله تعالى ممّا يندفع به الضرر عن النفس. وهذا هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر ضرراً لسببٍ من الأسباب. فربّما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً وتكفير بعضهم بعضاً وقول كلّ واحدٍ منهم للآخر إنّ الحقّ في جانبي وأنّ ما أنت عليه باطلٌ يؤدّي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكّر أن يقع في ورطةٍ ومهلَكة، وربّما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصّين وتخويف المخوّفين... فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لابدّ من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتّى لو لم يخف البتّة لم يكن مكلّفاً ولا عاقلاً[٤]. غير أنّ فعلنا يخضع إلى معرفة الله، إذ تتيح لنا هذه المعرفة معرفة مدى حريّتنا؛ وهي التي توضح لنا الالتزامات والواجبات، وتمنحنا بالتالي إمكانية الفعل كما نشاء. لكنّ معرفة الله، وهي الشرط الأوّل لتكليفنا، لا تُنال إلاّ بحجّة العقل[٥]. أفعال الله كثيرةٌ من جملتها العقل لأنّه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أنّ جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا[٦].

---

(١) الجاحــظ، الحيوان، المجلد السادس، ص٩٥، أورده غولدتسيهر Goldziher في: Le dogme et la loi، ص٨٢.

(٢) عبد الجبار، المغني، المجلد ١٢، ص٥٠٩؛ شرح، ص٦٧.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٩٠.

أخيراً، هنالك مبدأٌ أخيرٌ يؤسّس لجهد التفكير والبحث: التوافق بين العقل والشريعة. بالنسبة إلى المؤلّفين المعتزلة، هذا التوافق بديهةٌ. أكّد (أبو علي) الجبائي أنّ المعرفة هي في الآن عينه عقليّةٌ وسمعية[١]. وقد شاطر عبد الجبّار الجبائيَّ في وجهة نظره هذه[٢]. تتأتّى من ذلك نتائج متعدّدة. الأفعال التي يمنعها الوحي مدانةٌ عقليّاً[٣]. كلّ من يبتعد عن العقل يبتعد في الآن عينه عن الشرع[٤]. لا يمكن أن تعيق الشريعة النظام الطبيعيّ ولا يمكن أن يوجد شيءٌ يعرف الله أنّه غير قابلٍ للتوافق مع هذا النظام. هذه هي حال الدائرة المربعة أو معاقبة الأطفال في جهنّم[٥]. وفي نهاية المطاف، تعود الأولويّة للعقل نظراً لعدم إمكانيّة استناد أمرٍ سخيفٍ في نظر العقل إلى مصدرٍ كتابي. بعباراتٍ أخرى، كلّ مسألةٍ تقف صحّة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألةٍ لا يصحّ[٦]. وقد لوحظ أنّ مكانة العقل قد تبعت تطوّراً[٧]. في المرحلة الأولى، تمّ اقتراح تأسيس الدين على العقل بهدف فهم أفضل للدين؛ العقل هو بدايةٌ وسيلةٌ لفهم معنى النص. وفي مرحلةٍ ثانية، أُعلن أنّ العقل والدين متوائمان ولا ينفصلان. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، مُنِحت الأولويّة للعقل على الدين. وقد حثّت هذه العقلانية الصارمة مفكّرين عديدين خارج مدرسة المعتزلة. كانت مثل هذه الثقة الجسورة بالعقل مثار استغرابٍ بالنسبة إلى ذلك العصر؛ وقد أثارت استنكار عددٍ كبيرٍ من المعاصرين ودفعت الأشعريّ إلى الانفصال عن مدرسة المعتزلة لتأسيس مدرسته الخاصّة الأكثر قرباً من العقائد التقليديّة.

---

(١) علي فهمي خشيم، الجبائيان، ص٢٨٢.

(٢) عبد الجبار، شرح، ص١٤٢.

(٣) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول، ص٢٣٥.

(٤) ألبير نصر نادر، فلسفة المعتزلة، المجلد الأول، ص٦٥.

(٥) المصدر السابق، المجلّد الأوّل، ص٦٥.

(٦) عبد الجبار، شرح، ص٤٠١.

(٧) علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص٩.

II

شجب المنهج الحرْفيّ والمنهج المجازيّ

عبر طرح المبادئ السابقة، أرادت مدرسة المعتزلة التعارض أساساً مع المنهج الحرْفيّ في مدرسة أهل السلف ومع المنهج المجازيّ في المدرسة الصوفيّة. أقدم ممثّلي المنهج الأوّل هو مقاتل بن سليمان (توفي في العام ٧٧٢/١٥٠). كان معاصراً لواصل، وكان شارحاً ومحدّثاً ذا سطوة. بقي حريصاً على المعنى الحرفيّ للنصوص إلى حدّ الانغماس في التشبيهيّة. وفق الذهبيّ، كان يقبل السيَر اليهودية المسيحية ولم يكن قطّ جديراً بالثقة[١]. كان يعلّم في مرو وقام بمناظراتٍ عنيفةٍ مع جهم الذي شجب منهجه وأوصى بالتأويل. بقيت لنا مقتطفاتٌ من تفسير مقاتل أوردها الملطي في كتابه: **التنبيه والردّ**. زعم أصحاب مقاتل أنّ الله يشبه المخلوقات وإنّه يمتلك الحساسيّة والفكر والإرادة. بل إنّهم مضوا إلى حدّ القول إنّه يمتلك أعضاءً، إذ فهموا الآيات التالية فهماً حرفيّاً: [**يد الله فوق أيديهم**] (سورة الفتح/١٠)؛ [**وقالت اليهود يد الله مغلولةٌ غلّت أيديهم**] (سورة المائدة/٦٤)؛ [**ويبقى وجه ربك**] (سورة الرحمن/٢٧). انتقد النظّام المفسّرين الذين استمرأوا الشروح المعقّدة، كالضحّاك ومقاتل، وكذلك الحكايات الخرافية الهادفة إلى استمالة الجمهور. هكذا أكسبوا معنىً طريفاً للآية [**وأنّ المساجد لله**]؛ فقد قالوا إنّ المسجد يعني الجبهة والأعضاء كاليدين والقدمين التي يسجد الناس عليها! وقالوا إنّ كلمة الإبل في آية: [**أفلا تنظرون إلى الإبل كيف خلقت**] تشير إلى السحاب وكلمة الويل في آية [**ويلٌ للمطفّفين**] تشير إلى وادٍ في جهنم[٢].

تبنّت المدرسة الحنبلية هذا المنهج الحرفيّ وشجبت منهج المعتزلة شجباً قويّاً. وقد التزمت هذه المدرسة حرفيّة النصوص ولم تقرّ تأويلها.

---

(١) الذهبي، الميزان، المجلد الرابع، ص١٧٣ - ١٧٥.

(٢) الجاحظ، الحيوان، المجلد الأول، ص١٦٨ -١٧٠.

أرادت التوقّف فقط عند المصادر التقليديّة وسعت لتجد فيها حلاً للمشكلات كلّها. انتقد ابن القيّم، الشيخ الحنبليّ المتأخّر، التأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النصوص وجاءت به السنّة واعتبره تأويلاً فاسداً[١]. الإشارة إلى المعتزلة واضحة. كما رفض محمّد بن كرّام (توفي في العام ٨٦٩/٢٥٧)، تلميذ مقاتل، منهج المعتزلة والتزم حرفيّة النصّ[٢]. وإذا ما صدّقنا مؤلّف **التبصير**، ينغمس ابن كرّام في التشبيهيّة حين ينسب إلى الله حركاتٍ جسديّة[٣]. كذلك، عارض داود بن علي (توفي في العام ٨٨٤/٢٧٠)، زعيم المدرسة الظاهريّة، منهجَ المعتزلة. بالنسبة إليه، المعنى الظاهر للنصّ كافٍ تماماً؛ واللّجوء إلى التأويل ليس ضروريّاً. وقد شجب تلميذه ابن حزم القرطبيّ (توفي في العام ١٠٦٤/٤٥٦) المنهج العقليّ شجباً حازماً: «ومدّعي التأويل وتارك الظاهر تاركٌ للوحي مدّعٍ لعلم الغيب وكلّ شيءٍ غاب عن المشاهَد الذي هو الظاهر فهو غيبٌ ما لم يقم عليه دليلٌ من ضرورة عقلٍ أو نصّ»[٤]. في بدايات المدرسة الأشعريّة، اتّبعت موقف المدرسة الحنبلية عينه. ولم يتردّد بعض شيوخها، كالباقلاّني، في وصف المعتزلة بالكفر بسبب لجوئهم إلى منهج التأويل العقليّ.

لا يقلّ المنهج المجازيّ لدى الصوفيين قوّةً في تعارضه مع منهج المعتزلة، مثلما رأينا لدى المحاسبيّ[٥]. تعدّ النصوص المنزلة رموزاً من المناسب فكّها. وهي تتضمّن في الآن ذاته معنىً ظاهراً ومعنىً خفيّاً. وقد عرض الصوفيّون أطروحاتهم في كتبٍ نعرفها. في عصر المعتزلة، كان

---

(١) ابن القيّم، كتاب الصواعق، ص٧.

(٢) المقريزي، خطط، المجلد الرابع، ص١٨٣.

(٣) الإسفراييني، التبصير، ص١٠٠-١٠١.

(٤) ابن حزم، الإحكام، المجلد الثالث، ص٤٣، أورده أرنالديز R. Arnaldez في: Grammaire et théologie، ص٧١.

(٥) انظر أعلاه، الفصل الأول، القسم ٢.

بعض الصوفيّين من السنّة، وأغلبَهم من الشيعة. بالنسبة إليهم، لا يستطيع غير العارفين التقاط المعنى العميق للنصوص. وفق ابن قتيبة، زعم الرافضة معرفة المعنى الباطنيّ للقرآن بفضل رقٍّ كهانيٍّ (جفر) نقله إليهم إمامهم[١]. هكذا، في الآية: **[يا أيها المزمّل]** (سورة المزّمل/١)، تعدّ الثياب رمزاً للنفس التي ينبغي تنقيتها[٢]. في رأيهم، يعرف الإمام عليٌّ الأسرارَ ويمتلك قوّةً خارقةً للطبيعة[٣]. بل إنّهم لا يتورّعون أحياناً عن تعظيمه. وقد عُرف أحد شيوخهم، وهو هشام بن الحكم (توفي في العام ٨١٤/١٩٨) بمناظراته مع أبي الهذيل ومع مفكّرين آخرين من المعتزلة[٤]. كان الصوفيّون يميّزون الشريعةَ من الحقيقة. إذ تستند الشريعة إلى المظهر وإلى حرفيّة النّصوص، في حين تستند الحقيقة إلى الباطن. بالنسبة إلى المعتزلة، يمثّل الحلاّج (توفي في العام ٩٢٣/٣٠٩) تمثيلاً جيّداً هذا التيار الصوفيّ الإسماعيليّ الذي لم يتوقّفوا عن محاربته. وصفه عبد الجبّار بـــ«المشعبذ» وذكر عدداً من «حيله» لخداع الناس، كما سنرى لاحقاً، في صدد الممارسات التطيّرية[٥]. وفق الصوفيّين، لا يخلو المنهج العقليّ من الأخطاء ويتضمن جزءاً من الخيال، في حين يسمح الحدس بفهم الحقيقة فهماً مباشراً[٦]. ويخشى الشعرانيّ (توفي في العام ١٥٦٦/٩٧٣) من أن يجعلنا التأويل نفقد الإيمان، لأنّ الله لم يأمرنا بالإيمان سوى باللفظ المنزل لا بما نؤوّله بعقلنا[٧].

---

(١) ابن قتيبة، مختلف، ص٧٩.

(٢) القاضي النعمان، أورده عادل العوا Adel Awâ, Choix de textes ismaéliens، ص٣٦.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٢٠٤.

(٤) الخياط، الانتصار، ص٩٨ وص١٠٤.

(٥) عبد الجبار، المغني، المجلد ١٥، ص٢٧٠ -٢٧٨.

(٦) نشار، مناهج البحث، الطبعة الثانية، ص٣٢١.

(٧) نص ذكره أرنالديز في كتابه: Grammaire et théologie، ص٢٧.

III

منهج التأويل العقلي

يهدف منهج التأويل عند المعتزلة إلى تجنّب شطط المنهجين الحرفيّ والباطنيّ من جانب، وإلى إرساء نظريّات المدرسة استناداً إلى براهين وحججٍ متماسكةٍ من جانب آخر. يتعلّق الأمر بالنسبة لمؤلّفينا بتفسير النصوص كي تتوافق مع العقل[١]. ولهذه الغاية، يلجأون للتأويل العقليّ. في رأيهم، مثل هذا المنهج ممكنٌ لأنّ الوحي يؤكّد معطيات العقل[٢]. هكذا يفرض المعيار العقليّ نفسه في دراسة المصادر وفي تحليل العقائد معاً[٣].

هنالك أربعة أدلّةٍ على معرفة الله، وبالتالي لتأكيد تكليف الإنسان: ١ - حجّة العقل. ٢ - الكتاب (القرآن). ٣ - السنّة. ٤ - الإجماع. حجّة العقل هي الدليل الأوّل لأنّها الدليل الأكثر عموميّةً. والنص القرآنيّ دليلٌ انطلاقاً من إثبات أنّه كلام عدلٍ حكيم[٤]. وتدخل السنّة في الحسبان متى ثبت أنّها سنّة رسولٍ عدلٍ حكيم. وكذا الحال في الإجماع[٥]. بين المصادر التقليديّة، يلاحظ الجاحظ أنّ الأولويّة ممنوحةٌ للنصّ القرآني، في حين تخضع المصادر الأخرى لتفحّصٍ نقديّ[٦]. تكمل السنّة النبويّة النصّ القرآني وتعزّزه[٧]. يوضح عبد الجبّار أنّ منهج المعتزلة يتمثّل في المواءمة بين العقل والشرع[٨].

---

(١) الرضي، مجازات، ص٤٦.

(٢) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول، ص٢٥.

(٣) عبد الجبار، شرح، ص٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٦) الجاحظ، رسائل، ص٧.

(٧) طبقات المعتزلة، ص١٥٨.

(٨) عبد الجبار، شرح، ص٦٣١.

يخضع التأويل العقليّ لقواعد. بالنسبة إلى النظّام، من المناسب البقاء أقرب ما يمكن من المعنى المألوف للنصّ مع الإخلاص لمذهب المعتزلة[١]. وأوصى عبدُ الجبّار بعدم العدول عن ظاهر كلام الله تعالى إلى غيره حين لا يتضمّن أيّ صعوبة[٢]. أمّا (أبو علي) الجبائي، فاستعمل التحليل الفقهيّ اللغويّ والتأويل العقلي، لكن من دون الإشارة للسنن. لقد تطرّق إلى النصّ القرآني مباشرةً، في حين كان المفسّرون القدامى يكرّرون كلّ أشكال الأساطير العبرانيّة والتطيّرية السائدة في عصرهم[٣]. في تفسير أبي علي الضائع اليوم، كان لا يذكر أحداً إلاّ الشيخ المعتزليّ الأصمّ[٤].

لكن إذا كانت النصوص القرآنية تقدّم معنىً ظاهراً تشبيهياً، فينبغي تأويلها وفق معطيات العقل[٥]. يمكن أن نذكر بعض الأمثلة الدقيقة المستقاة من مختلف المؤلّفين. حين نقرأ أنّ الله «قريبٌ» من مخلوقاته، ينبغي ألاّ نفهم من ذلك قرباً في المكان؛ فالله يوجد لا في مكان. هذا المصطلح يعني أنّ الله يعلم ما نفعله لأنّه يعرف أقوالنا وأفعالنا[٦]. «يد الله» هي النعمة التي يبسطها. **[ويبقى وجه ربّك]** أي يبقى ربّك[٧]. ينطبق تعبير «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» على أفعال الله. فما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن. وهذا يوضح اقتدار الله تعالى[٨]. يفسّر النظّام معنى أنّ الله مريدٌ لأفعال العباد أنّه آمرٌ بها، لا أنّه يخلقها[٩]. أمّا في صدد الآية: **[والله يؤتي ملكه من يشاء]**، فيشرح

---

(١) الجاحظ، الحيوان، المجلد الرابع، ص٥.

(٢) عبد الجبار، شرح، ص٣٥٧.

(٣) انظر: خشيم، الجبائيان، ص٢٢٧.

(٤) طبقات المعتزلة، ص٥٧.

(٥) عبد الجبار، شرح، ص٤٧٥؛ الرضي، مجازات، ص٢٠٠.

(٦) عبد الجبار، تنزيه، ص٤١ -٤٢؛ ألبير نصر نادر، فلسفة المعتزلة، المجلد الأول، ص٤٧.

(٧) الأشعري، مقالات، المجلد الأول، ص١٦٧.

(٨) عبد الجبار، شرح، ص٤٦٩.

(٩) أبو ريده، النظّام، ص٤٢.

عبد الجبّار أنّ الأمر لا يتعلّق بسلطةٍ تعسّفية، بل المراد بالملك الاقتدار والنعمة والرأي الصادر عن العقل وكلّ ذلك من جهة الله. أمّا الظلم نفسه فلا يكون من فعله وهو سيئة[١]. «عهد» الله مع الإنسان هو المعرفة التي منحها له، إذ يعرف الإنسان أنّ لديه واجبات وأنّ الظلم مدان. أمّا الآيات المتّصلة بـــ«رؤية» الله، فتؤوّل بمعنى المعرفة: رؤية الله هي معرفته. الرؤية أمرٌ ملموسٌ والله ليس جسداً تستطيع الحواس إدراكه. إذاً، لا يتوافق التنزيه الربّاني مع «الرؤية»[٢].

لقد أدرك المؤلّفون المعتزلة المصاعب التي يتضمّنها منهجهم، فعرّفوا الشروط المطلوبة لتطبيقه. وقد ذكّر عبد الجبّار بهذه الشروط تذكيراً موجزاً في أحد نصوص كتابه «شرح الاصول الخمسة». يتوجّب بدايةً على المعتزليّ المفسّر لكتاب الله احترام مبدأي عدل الله وتوحيده. لا يكفي أن يكون عالماً باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلاّ وهو عالمٌ بأصول الفقه التي هي أدلّة الفقه والكتاب والسنّة والإجماع والقياس والأخبار وما يتّصل بذلك[٣]. وقد التزم النظّام النصّ القرآنيّ بخاصّة، إذ لم يبدُ له أنّ المصادر الأخرى تقدّم الضمانات اللازمة. شجب خصوم عبد الجبّار الأشعريّون منهجه التأويليّ العقليّ؛ فردّ عليهم بأنّهم يمارسون هم أنفسهم مثل هذا المنهج وبأنّ من حقّه، بقدر ما هو من حقّهم، اللجوء إليه[٤].

المهمّ بالنسبة إليه هو تأمّل المعنى العميق للنصّ، والعدول عن النظر إلى اللفظ[٥]. أخيراً، قدّم الزمخشري منهجاً تركيبيّاً لأنّ الآيات تشرح نفسها ويفسّر بعضها بعضاً[٦].

---

(١) عبد الجبار، تنزيه، ص٤٩.

(٢) خشيم، الجبائيان، ص١٢٠ -١٢١.

(٣) عبد الجبار، شرح، ص٦٠٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٢١٢.

(٥) عبد الجبار، تنزيه، ص٤٨٤.

(٦) الزمخشري، الكشّاف، المجلد الأول، ص٤٥٦.

IV

الجــدل

لقد طوّرت مدرسة المعتزلة منهجاً جدليّاً قادراً على تقديم البرهان وإقناع الخصوم أو على الأقلّ إحراجهم. بدايةً، يتمّ إخضاع النقاش والجدال للمعرفة. من لا علم له لا يحلّ أن يجادل بل الواجب أن ينظر ويتعلّم[1]. وفق أبي الهذيل، جعل العلماء الذين وطّأوا للنظّار سبيل النظر ومهّدوا لهم سبيل الجدل [...] السؤال أربعة أقسامٍ لا يقع فيها صدقٌ ولا كذبٌ لأنّها: ١ - استخبارٌ عن مائية المذهب ٢ - عن الدليل ٣ - عن العلّة ٤ - عن تصحيح العلّة؛ وذلك نهاية فصول النظر واستقرار صحّة الدعوى وفسادها[2]. وقابل أقسام السؤال بعددها من الجواب، وكلّها أخبارٌ تحتمل الصدق والكذب، الإخبار عنه بما ليس فيه. والسؤال أحد شيئين: إمّا الجهل به، وإمّا امتحان المسؤول عنه. والجواب يوجب القبول والتسليم والردّ والإنكار بمعارضةٍ أو مطالبةٍ بالدليل. والدليل يوجب العلّة، والعلّة تحقّق الجواب إذا طردت صحّت. وحيثما انتهى الخصم وسلّم انتهى الكلام. وليس كذلك حال المجيب، بل عليه القصد للحقّ وتعريف السائل وجهَ سؤالٍ من إصابةٍ وإحالةٍ ولا عليه أن يجيبه عن مسألةٍ هي فرعٌ لمسألةٍ يخالفه فيها، حتّى يقرره بإيجابها، وتأخذ ميثاقه على القول بها لأنّ الخلاف إذا كان واقعاً في الأصل لم يطرد القياس في الفرع وذلك في التمثيل كسائلٍ عن الرسالة منكرٍ للتوحيد وإنّما تصحّ النبوّة بصحّة التوحيد[3]. أخيراً، عليه تقديم البراهين على عرضه. يشير أبو الهذيل إلى أنّ صحّة الصحيح وانتقاض المنقوض في جميع ما اختلف فيه المختلفون يُعلَم في ثلاثة أوجه: ١ - إجراء العلّة في المعلول؛ ٢ - نقض العلّة بالتفسير؛ جحد الاضطرار[4]، يصوغ أبو الهذيل مبدأ التناقض

---

(١) عبد الجبّار، تنزيه، ص٢٧٠.

(٢) المقدسي، البدء، المجلد الأول، ص٥١.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٢.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٣٢.

على النحو التالي: «ومن المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالماً بأنّ الجسم موجودٌ وهو يجهل أنّه موجود»[١].

لدينا أمثلةٌ عديدةٌ على تطبيق هذا المنهج. فأثناء نقاش أبي الهذيل مع أحد الثنويين، أحرجه حين سأله: أيّ المبدأين استخرت؟ فصمت الثنوي[٢]. يذكر الكعبي (البلخي) في مقالاته كيف تغلّب على رجلٍ من السوفسطائيّة وصل إليه راكباً على بغلٍ فدخل عليه فجعل ينكر الضروريات ويلحقها بالخيالات، فلمّا لم يتمكّن من حجّةٍ تقطعه قام من المجلس موهماً أنّه قام في بعض حوائجه فأخذ البغل وذهب به إلى مكانٍ آخر ثمّ رجع لتمام الحديث، فلمّا نهض السوفسطائيّ للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجّةٍ عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم وقال: إنّي لم أجد البغل، فقال أبو القاسم: «لعلّك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه وخيّل إليك أنّك وضعته فيه، بل لعلّك لم تأتِ راكباً على بغلٍ وإنّما خيّل إليك تخيّلاً» وجاءه بأنواعٍ من هذا الكلام، ويقال إنّه ذُكر أنّ ذلك كان سبباً في رجوع السوفسطائيّ عن مذهبه وتوبته عنه[٣].

ناظر ثمامة يحيى بن أكثم بين يدي المأمون في خلق الأفعال فقال ثمامة: ليست تخلو أفعال العباد من أمور: أن تكون كلّها من الله ليس للعباد فيها صنع، أو أن يكون بعضها من العباد وبعضها من الله؛ فإن زعمتَ أن ليس للعباد فيها صنعٌ كفرت، ونسبت إلى الله كلّ فعلٍ قبيح؛ وإن زعمت أنّها من الله ومن العباد كفرتَ، لأنّك جعلت الخلق شركاء الله في فصل الفواحش والكفر؛ وإن زعمتَ أنّها للعباد ليس لله فيها صنعٌ صرتَ إلى ما أقوله[٤]. أخيراً، انتصر أبو القاسم بن سهلويه، شيخ عبد الجبّار، في مناظرةٍ مع الأشعري الذي توفي بعيد ذلك؛ فنال ابن سهلويه لقب «قاتل الأشعري»[٥].

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص٣٩١.

(٢) طبقات المعتزلة، ص٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٤) أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الثالث، الطبعة الخامسة، ص١٥٣.

(٥) طبقات المعتزلة، ص١١١؛ عبد الجبّار، شرح، ص١٧٤.

تميّز المعتزلة بهذا المنهج الجدلي إلى حدّ أنّه غالباً ما تُطلق عليهم تسمية «الجدليّين». ويزعم إبراهيم مدكور أنّ جدلهم مجرّدٌ من النظام والمنهج، في حين أنّ الجدل الأشعريّ أكثر علميةً وتنظيماً[١]. ويقدّم سبباً لذلك استعمالَ الأشعريّ منطق أرسطوطاليس، الذي لم يكن المعتزلة يعرفونه[٢]. ليس هنالك أساسٌ لهذا الانتقاد لأنّه من المعروف أنّ الجويني (توفي في العام ١٠٨٥/٤٧٨) كان، منذ ابن خلدون، أوّلَ مؤلّفٍ أشعريٍّ أدخل المنهج الأرسطوطاليّ في الكلام، أي بعد قرنٍ ونصف القرن من وفاة الأشعريّ (توفي في العام ٩٤١/٣٢٤). وينقل إبراهيم مدكور نفسه هذا الرأي عن ابن خلدون[٣]. سيكون أكثر دقّةً القول إنّ الأشعري يدين بجدله لمدرسة المعتزلة التي كان من منتسبيها لزمنٍ طويل.

V

التحليل النقــديّ

لا يطبّق المنهج العقليّ لدى المعتزلة على النصّ القرآني فحسب، كما رأينا تواً، بل كذلك على الأحاديث النبويّة وعلى بعض الآراء والمعتقدات.

رفض التقليد

يعرّف عبد الجبّار التقليد (أو احترام السلطة) على النحو التالي: «التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجّةٍ وبيّنةٍ حتّى يجعله كالقلادة في عنقه»[٤]. ينبغي عدم فهم النصّ القرآني عبر استعمالَ التقليد، بل عبر التفكير فيه والسعي لفهمه فهماً عقليّاً[٥]. خلافاً لما يزعم أهل السلف، يرفض القرآن

---

(١) انظر: I. Madkour, L'organon d'Aristote، ص٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٤) عبد الجبار، شرح، ص٦١.

(٥) عبد الجبار، تنزيه، ص٥٨.

نفسه التقليد حين يطالب المشركين بتقديم برهانهم (سورة النمل/٦٤). يمكن أن نستنتج من ذلك أنّ كلّ قولٍ لا برهان معه لا يصحّ[١]. عموماً، يفضّل البشر اتّباع التقاليد التي ورثوها. وحين يتمّ تقديم الحقيقة إليهم ودعوتهم إلى تبنّيها، يعلنون أنّهم يفضّلون اتّباع ما وجدوا عليه آباءهم (سورة لقمان/٢١). يلاحظ الزمخشري في تفسير الآية ١١١ من سورة البقرة: **[قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين]** إنّ هذا النصّ أهدم شيءٍ لمذهب المقلّدين. وأنّ كلّ قولٍ لا دليل عليه فهو باطلٌ غير ثابت[٢]. في تفسير آيةٍ أخرى (سورة البقرة/١٧٠)، يضيف أنّه لا ضالّ أضلّ من المقلّد تقليداً أعمى من دون استخدام عقله[٣]. من جانبه، يرفض الجاحظ التقليد رفضاً قاطعاً بوصفه لا يتوافق مع العقل. ويضيف: وضربٌ من الناس همجٌ هامجٌ ورعاعٌ منتشرٌ لا نظام لهم ولا اختيار عندهم[٤]. وقد تمّ توجيه اللوم إلى المعتزلة لأنّهم ملتزمون بتقليد الرسول وبالتّالي بممارسة التقليد. أجاب عبد الجبّار: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً [...] ونحن إنّما قبلنا قوله لظهور العلم المعجزِ عليه[٥]. في هذه الحالة، نحن في وضع العامّي الذي يجوز له الرجوع إلى قول العالِم لقوله تعالى: **[فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون]** (سورة الأنبياء/٧). من هو الشخص الذي ينبغي تقليده باستثناء الرسول؟ لا يجوز تقليد أرباب المذاهب جملةً لأنّه يؤدّي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادّات، ولا بعضهم دون بعضٍ لفقد المزيّة والاختصاص. وإذا قال بعضهم نقلّد الأزهدين فلتقليدهم مزيةٌ على تقليد غيرهم، يقول عبد الجبّار: ليس الزهد والتقشّف من أمارات الحق، ولهذا فإنّك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل. فلم يبق إلاّ أن لا يقلّد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٠.

(٢) الزمخشري، الكشّاف، المجلد الأول، ص١٧٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢١٣.

(٤) الجاحظ، رسائل، ص١٤٧ و١٥٣.

(٥) عبد الجبار، شرح، ص٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٦١.

أخيراً، التقليد مدانٌ لأنّ مناصريه يرفضون ضرورة النظر[1] ولأنّ من يفعل ذلك لا يستطيع بلوغ العلم[2]. وبالفعل، يختلف العلم عن التقليد، بمعنى أنّ العلم يكتسَب بالنظر. ولولا ذلك، لما كان هنالك أيّ فارقٍ بين العلم والجهل[3]. هنا أيضاً، نلاحظ أنّ المعتزلة يعارضون المذهب الحنبليّ الذي يعدّ التقليد أساس كلّ معرفة؛ وتستند المعرفة إلى الإخلاص للتقاليد وإلى تقليد النبي وصحابته والخلفاء[4].

نقد الحديث

قام المؤلّفون المعتزلة بتحليلٍ نقديٍّ للأحاديث النبويّة. وهم لم يقبلوا الأحاديث غير الأصيلة وتلك التي تصطدم بالعقل وبمذهبهم. ونقل الجاحظ أنّ «أصحاب الحديث» يطلقون أحكاماً لم يسمع بمثلها في تزييف الرجال وتصحيح الأخبار. وإنّما أكثروا في ذلك لحيدهم عن التفتيش وحيلهم إلى التنقير وانحرافهم عن الإنصاف[5]. يتمثّل موقف المعتزلة المعتاد من المنهج في ممارسة الشكّ المنهجيّ والنقد العقلي. يقول الجاحظ: «وكرهت أيضاً تقليد المختلف من الآثار فأكون كحاطب ليلٍ دون التأمّل والاعتبار بأنّ ظلام الشكّ لا يجلوه إلاّ مفتاح اليقين»[6]. وقد اتُّهِم المعتزلة أحياناً بأنّهم معادون للحديث. أكّد البغدادي أنّ النظّام أنكر الأحاديث التي أكّدتها حجّة الإجماع وحجّة التواتر[7]، في حين انتقده ابن قتيبة لأنّه وصف أبا هريرة بأنّه مزيّف[8]. لكنّ النظّام لم

---

(١) ابن متويه، المحيط، المجلد الأول، ص٣١.

(٢) عبد الجبار، شرح، ص٦١.

(٣) عبد الجبار، المغني، المجلد ١٢، ص٩٣.

(٤) ابن بطّة، مصدر سبق ذكره، ص٧، الحاشية رقم ٢.

(٥) الجاحظ، رسائل، ص٢٨٤.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

(٧) البغدادي، الفرق، ص١٢٨.

(٨) ابن قتيبة، مختلف، ص٢٥.

يكن الوحيد الذي انتقد أبا هريرة، المؤلف المسهب والمناصر المتحمّس للأمويّين. من جانبٍ آخر، هاجم النظّام بخاصةٍ التفسيرات المليئة بالأساطير التي اعترف ابن قتيبة بوجودها[١]. لا تبدو الاتّهامات الموجهة للمؤلفين المعتزلة جدّيةً إذا ما أخذنا بالحسبان رأي بعض المؤلّفين الأقلّ انحيازاً من جانب، والعدد الكبير من الأحاديث المزيّفة التي ألهمتها اعتباراتٌ سياسيّةٌ أو مواقف طائفيّة من جانبٍ آخر. في واقع الأمر، معظم المؤلفين المعتزلة محدثون ثقاة، وهي الصفة التي وصفهم بها ابن حنبل[٢]. وحين نعرف عداء هذا الشيخ تجاه مدرسة المعتزلة، تمثّل شهادته في واقع الأمر تحيّةً. كما يقدّم الأوزاعي، المحدّث المعادي هو أيضاً للمعتزلة، شهادةً مماثلة[٣].

نحن نعلم أنّ القصّاصين الشعبيين لم يتورّعوا عن تحريف الأحاديث أو اختراعها. في عصر الخطيب البغداديّ (توفي في العام ٤٦٣/١٠٧٠)، لا نزال نجد أحاديث مزيّفةً يتمّ ترديدها من دون تفحّصٍ نقديّ. يلاحظ البغدادي: «وفي رواة العلم جماعةٌ [...] تجيء الرواية عن واحدٍ منهم على قولين مختلفين»[٤]. وتقدّم طرفةٌ فكرةً عن تضليل هؤلاء القصّاصين. فذات يوم، أكّد أحدهم أمام جمعٍ من بغداد أنّ لديه حديثاً نقله عن شيخين شهيرين هما أبو حنبل وابن معين. كان هذان العالمان موجوديْن بين الجمهور. أصيبا بالدهشة فاستجوبا القصّاص وأعلنا له أنّهما لم ينقلا يوماً مثل هذا الحديث. لم يفقد القصّاص رباطة جأشه أمام تكذيبهما، وزعم أنّ الأمر يتعلّق بشخصين آخرين يحملان الاسم نفسه[٥]. وقد جمع ابن الجوزي الأحاديث المزيّفة في كتابٍ أصبح كلاسيكيّاً[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(٢) طبقات المعتزلة، ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٤) انظر: Goldziher, Études، ص٢٢٧.

(٥) صبحي صالح، علوم الحديث، ص٢٦٨.

(٦) ابن الجوزي، كتاب الموضوعات.

كما قام المؤلفون الصوفيّون بوضع أحاديث مناسبةٍ لنظريّاتهم[١]، مثلهم في ذلك مثل رجال القانون والزنادقة. اعترف أحد الزنادقة وهو ابن العوجاء لحظة إعدامه بأنّه وضع أربعة آلاف حديثٍ مزيّف[٢]. كما تمّ وضع أحاديث لأسبابٍ سياسيّة. هنالك حديثٌ منحولٌ يهدف إلى تبرير الخضوع للحجاج: «قالوا يا رسول الله أخرقتنا نبال ثقيفٍ فادعُ الله عليهم. قال: اللهم اهدِ ثقيفاً»[٣]. وحكى ابن أبي الحديد نقلاً عن الإسكافي إنّ معاوية اتّفق مع عددٍ من الصحابة وبعض الرواة من التابعين على وضع عدّة أحاديث منحولة معادية للإمام عليّ. وبعض هؤلاء الصحابة معروفون جيداً، كأبي هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة...[٤]

نفهم إذاً أن يخضِع المعتزلة النصوص المشبوهة إلى تحليلٍ نقديٍّ صارم. أقرّ (أبو علي) الجبائي حديثاً ورفض آخر، على الرغم من أنّهما ينسبان للراوي عينه. وحين سئل عن هذا الأمر، أوضح أنّنا لا نستطيع الإبقاء على حديثٍ يعارض النصّ القرآني والإجماع ودليل العقل[٥]. كما رفض المعتزلة الأحاديث التي تؤكّد «رؤية» الله. وقد ذكر عبد الجبّار أحدها: نظر النبيّ إلى القمر ليلة البدر فقال: «أما إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا، لا تضامّون في رؤيته»[٦]. قال إنّه يستحيل قبول هذا النصّ لثلاثة أسباب. وشرح قائلاً إنّ هذا الخبر يتضمّن في المقام الأوّل الجبر

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

(٣) الترمذي، السنن، المجلد الثاني، ص٣٢، أورده غولدتسيهر Goldziher في كتابه: Études، ص١١٥

[**ملاحظة**: روي أيضاً الحديث التالي: «في ثقيف كذّابٌ ومُبير» قال أبو عيسى يُقال الكذّاب المُختارُ بن أبي عبيدٍ والمُبيرُ الحجّاجُ بن يوسف (م)].

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الأول، ص٧٨٢.

(٥) طبقات المعتزلة، ص٨١.

(٦) صحيح البخاري، مواقيت، ١٦ و٢٧.

والتشبيه، لأنّا لا نرى القمر إلاّ مدوّراً عالياً منوّراً، ومعلومٌ أنّه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب أن نقطع على أنّه كذبٌ على النبي صلى الله عليه وأنّه لم يقله. وفي المقام الثاني، يروى هذا الخبر عن قيس بن أبي حازم، وقيس هذا مطعونٌ فيه لأنّه قيل إنّه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز [...] ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل. وفي المقام الثالث أخيراً، لم تؤكّد هذا الحديث أيّ شهادةٍ أخرى. ينبغي إذاً أن نستنتج بأنّه منحول[1]. وحتى إذا كان صحيحاً، ينبغي أن يفسّر مثل هذا الحديث تفسيراً عقليّاً، بالمعنى الذي يشير إليه أبو الهذيل، أي أنّ «الرؤية» ليست سوى العلم. وفي حال العكس، سوف يتناقض مع الآية: **[لا تدركه الأبصار]** (سورة الأنعام/١٠٣). من الجليّ أيضاً أنّه ينبغي تمتّع ناقل الحديث بتعليمٍ كافٍ، ولا يمكن قبول الأحاديث التي ينقلها جاهل. لذلك رفض القاضي المعتزليّ أحمد بن أبي دؤاد اعتماد حديث نقله بدويٌّ لا يستطيع الحفاظ على نظافته الشخصيّة[2]. وذكر عبد الجبّار أيضاً حديثاً بدا له أنّه قد تمّ وضعه وفاءً بضرورات أطروحةٍ قدَرية. نُقل أنّ خديجة، زوجة النبي، سألته يوماً عن مصير أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية. فأجابها النبي: «لو شئت لأسمعتك في النار». ويخلص عبد الجبّار إلى أنّ هذا الخبر من أخبار الآحاد ولا يمكن أن يكون صحيحاً[3].

وفق أحاديث أخرى، يوجد صراطٌ دقيقٌ فوق جهنّم وينبغي أن يعبره جميع الناس في يوم الحساب. لن يدرك المؤمنون وجود هذا المعبر وسيصلون إلى الجنّة بسهولة، في حين سيسقط العصاة ويقعون في جهنّم[4].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٢٦٨ -٢٦٩.

(٢) طبقات المعتزلة، ص١٢٥.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨١.

(٤) المقدسي، البدء، المجلد الأول، ص٢٠٣.

بالنسبة إلى المعتزلة، لا يمكن أن ينظَر إلى هذا الصراط بمعناه الحرفي؛ فإذا كان أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، كما يزعَم، لاستحال المشي عليه[1]. ينبغي تفسيره رمزيّاً: الصراط هو دين الله. كما لا يمكن فهم «الميزان» حرفيّاً: «ميزان» الأعمال هو الحكم العادل الذي يعاقب الناس وفق أعماله. واحتجوا بقول الناس للرجل الأمين العادل ما هو إلا كالميزان المستقيم[2]. هذا هو تفسير أبي الهذيل[3].

VI

إدانة المعتقدات الخاطئة والتطيّر

باسم العقل، ترفض مدرسة المعتزلة المعتقدات الخاطئة والممارسات التطيّريّة وتخضعها لتحليلٍ نقدي، مثلما فعلت بالنسبة إلى دراسة النصوص. قصّ ثُمامة بن أشرس على الخليفة المأمون طرفةً تظهر سلطة المشعوذين على الجمهور. ففي بغداد، توقّف أمام عطّارٍ عرض بضاعته في الساحة العامة. كان الرجل يشيد بمنتجٍ يمثّل بالنسبة إليه دواءً ممتازاً لبياض العين والغشاوة والظلمة. ولأنّ إحدى عيني هذا الرجل كانت مطموسةً والأخرى موشكة، قال له ثُمامة: يا هذا إنّ عينيك أحوج من هذه الأعين إلى العلاج وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنّه شفاءٌ لوجع العين فلمَ لا تستعمله؟ فقال المشعوذ: ما مرّ بي شيخٌ أجهل منك. قال ثمامة: وكيف ذلك؟ فقال المشعوذ: اشتكت (عيني) بمصر وعينٌ اشتكت بمصر كيف ينفعها دواء بغداذ؟ فأقبلت الجماعة وقالوا: صدق

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص١٤٥.

(٢) المقدسي، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، ص٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

الرجل أنت جاهل. فانسحب ثُمامة معترفاً بأنّه لم يكن يعلم أنّ عين العطّار اشتكت بمصر[١]. بالنسبة إلى النظّام، تفسح الحكايات والأساطير مكاناً واسعاً للأرواح الشرّيرة وللكائنات المخيفة؛ وهي تمثّل مصدر التطيّرات. وبعد أن يحلّلها، يظهر أنّ الأمر يتعلّق بإشراقاتٍ نفسيّة، تدفع كثيراً من الناس إلى القول إنّهم رأوا تلك الأرواح[٢]. يسخر شاعرٌ معتزليٌّ من الرافضة الذين يتمتّعون بصدقيّةٍ مثيرةٍ للاستغراب: «ولو قال إنّ الفيل ضبٌّ لصدّقوا»[٣]. ويلاحظ الزمخشري في تفسيره للآية الثالثة من الجزء الثاني (سورة البقرة) أنّ كثيراً من أحاديث الخرافة تتطرّق للشياطين. كان الأقدمون يعتقدون أنّ تلك الشياطين تستطيع صرع الرجل وإصابته بالجنون[٤]. وفق شهادة ابن قتيبة، كان الرواة الشعبيّون قد زيّفوا الحديث وأفسدوه. ولاحظ قائلاً: «وكلّما كان المحدث أموق، كان عندهم أنفق، وإذا كان كثير اللحن والتصحيف كانوا به أوثق»[٥]. يعود الكثير من أحاديث الخرافة تلك إلى الجاهلية. كقولهم في الهدهد: «إنّ أمّه ماتت فدفنها في رأسه فلذلك أنتنت ريحه»[٦].

لقد شجبت مدرسة المعتزلة التنجيم، في حين كان المجبرة يؤمنون به[٧]. وقد حرص المؤلّفون المعتزلة على التمييز بين علم الفلك بوصفه علماً والتنجيم الذي ينتمي إلى التطيّر. هذا هو رأي أبي الهذيل[٨]... لم

---

(١) طبقات المعتزلة، ص٦٦ -٦٧.

(٢) أبو ريدة، النظّام، ص٥١.

(٣) ابن قتيبة، مختلف، ص٧٩.

(٤) الزمشخري، الكشّاف، المجلد الأول، ص٣٢٠.

(٥) ابن قتيبة، مصدر سبق ذكره، ٣١٠.

(٦) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(٧) المرتضى، الأمالي، المجلد الثاني، ص٣٨٦.

(٨) المصدر نفسه، ص١٨١.

يكن النظّام يؤمن بالفأل[1]. وقد ألّف (أبو علي) الجبائي كتاباً ضدّ التنجيم لم يبقَ له أثر. بالنسبة إلى الجاحظ، المنجّمون يحكون خرافاتٍ ويتناقضون في صدد الحدث عينه[2]. ينظر العامّة إلى المنجّم نظرتهم إلى الطبيب. وحين يشفى المريض، فالمنجّم هو الذي شفاه؛ أمّا حين يموت على الرغم من العلاج، فالقدر هو سبب موته[3]. لم يمنح المرتضى أيّة صدقيّةٍ للتنجيم كما لم يكن يطالع التقويم قبل السفر. وقد لاحظ قائلاً إنّه لو صدق المنجّمون، لكان وضعهم أسمى من وضعنا؛ ولكانت الأضرار التي يعانون منها أقلّ وطأةً لأنّهم سيعرفون الأحداث مسبقاً. والحال أنّنا نعرف عدم صحّة ذلك[4]. ينبغي أن يكون صانع فعلٍ حيّاً ومزوداً بالاستطاعة؛ وهذه ليست حال النجم. ينبغي أن نستنتج من ذلك أنّه ليس للنجوم أيّ تأثيرٍ فينا[5]. وعلى مثال المنجّمين، يزعم الكهنة والعرّافون اختراق الأسرار والتنبّؤ بالمستقبل وتعديل القوانين العقليّة. وهذه كلّها سخافات. يذكّر عبد الجبّار بحديثٍ يشجب السحر بصرامة: «من أتى كاهناً أو عرّافاً فصدّقهما فيما يقولان فقد كفر بما أُنزل على محمّد»[6]. ويمكن أن يؤدّي السحر إلى ارتكاب معصيةٍ بل أحياناً إلى ارتكاب جريمة[7].

أخيراً، من غير المعقول الاعتقاد بأنّ للصوفية كرامات، إذ لا يطّلع على الغيب إلاّ المرتضى الذي هو مصطفى للنبوّة خاصّةً، لا كلّ

---

(١) أبو ريدة، النظّام، ص٥٠.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص١٣٦.

(٣) الجاحظ، رسائل، ص١٣٧.

(٤) المرتضى، الأمالي، المجلد الثاني، ص٣٨٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٨٤.

(٦) عبد الجبار، تنزيه، ص٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٩.

مرتضى[١]. يلاحظ أبو علي الجبائي أنّنا لن نكون قادرين على تمييز الصوفيّة من الأنبياء لو تمتّع الصوفيّة بالقدرة المنسوبة إليهم. بل إنّ فكرة النبوّة عينها ستصاب بالتشوّش. وبالفعل، تؤكّد الرسالة النبويّة الأخلاق العقليّة التي يتوصّل إليها الإنسان بتفكيره الخاصّ. وهي تسهّل على المؤمنين الفهم وممارسة حياةٍ عقلانيّةٍ طبيعيّة، ولا تتناقض معها البتّة. يبقى الأنبياء مكلّفين بأفعالهم. والمعجزات التي يحقّقونها قابلةٌ للتوافق مع العقل، لأنّها تأتي لتعزّز تعليماً يتوافق معه[٢]. أمّا حال الصوفية، فهو مغاير. كما أنّ هذه المعجزات تقوّض قوانين الطبيعة: سيكون ممكناً حينئذٍ تحويل الحجر إلى ذهب. لن يكون أحدٌ مكلّفاً حقّاً بأفعاله: ستكون الشهادات والبراهين في العدالة مزيّفة[٣]. وفي الحقيقة، وفق عبد الجبّار، إذا تكبّدنا عناء تفحّص تلك المعجزات المفترضة، ندرك أنّ الأمر يتعلّق بحيل مشعوذين. وقد تفحّص بخاصّةٍ حالة الحلاّج، الصوفيّ الشهير في ذلك العصر، بغية كشف اللثام عن «حيله» على خطى شيخه أبي علي الجبائي. قال إنّ الحلاّج تشاور مع أحد أصدقائه لإنجاز معجزة، فاقترح عليه أبو علي إنتاج أشواكٍ في بيتٍ فارغ؛ وتمّ الكشف عن خداعه[٤]. ذات يوم، ودائماً وفق عبد الجبّار، أقنع الحلاّج تلميذاً غرّاً بأنّه قادرٌ على إحياء جديٍ مشويّ. نجحت المحاكاة إلى حدّ أنّ الرجل فقد وعيه أمام مثل هذه المعجزة. غير أنّ جارةً للحلاّج أظهرت له استبدال جديٍ آخر بالجدي الأوّل عبر الجدار المشترك مع مسكنها[٥]. دفع الحلاّج جمهوره إلى تصديق أنّه يمتلك موهبة إخراج قطعٍ نقديّةٍ من الأرض عبر اللجوء إلى

---

(١) الزمخشري، الكشّاف، تفسير القرآن ٧٢/٢٦ -٢٧.

(٢) ابن متويه، المحيط.

(٣) H. Galland, Essai، ص١٠٤ -١٠٥.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٥، ص٢٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

واحدٍ من تلاميذه كان يخفيها مسبقاً في مكانٍ محدّدٍ ثمّ يستخرجها متظاهراً بأنّه يكتشفها وفق تعليمات الحلاّج[1]. يضيف عبد الجبّار أنّ أخلاقيات الحلاّج كانت مثار ريبة. ويحكى أنّه سرق كساءً من سيّدةٍ من تستر (في فارس) كان يخالط زوجها، فشنّعت عليه علناً[2]. وحين ذهب إلى مكّة، أعلن كذباً أنّه سليل أسرة الرسول[3]. هكذا، خلص مؤلّفنا، يكفي المرء أن يفكّر في استخدام عقله وتتوافر لديه بعض الخبرة كي يرفض مثل هذه الافتراضات المسبقة[4].

VII

الاجتهـــاد

نستنتج من المواقف الآنفة أنّ مدرسة المعتزلة تبتعد عن التقليد لتمارس التحليل النقدي وحرّية التفكير. يتعارض الاجتهاد مع الأحكام المسبقة ويسمح باكتشاف حلولٍ جديدةٍ للمشكلات المطروحة. ويفترض الاجتهاد البحث والطلب والأخذ بالحزم فيه[5].

وفق حديث معروف، يعتقد المؤلّفون المعتزلة أنّ المجتهد ينال ثوابه، حتى إذا أخطأ[6]. وقد انتقد أبو علي الجبائي هذا الحديث، غير أنّ عبد الله البصري (توفي في العام ٣٦٧/٩٧٨) أقرّه، وكذلك فعل عبد الجبّار. يستحقّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٥.

(٥) طبقات المعتزلة، ص٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠٦.

فعل المجتهد الثناء، سواءٌ أتوصّل إلى نتائج إيجابية أم لم يتوصّل إليها[١]. بالنسبة إلى الخيّاط، يمكن تعديل مسألةٍ اتّخذ النبيّ موقفاً منها، كقرار إبعاد شخصيّةٍ ما، بسبب تغيّر الظروف[٢]. لكنّ المفكّرين المعتزلة الآخرين لا يشاطرونه وجهة النظر هذه. وقد أوضح ابن أبي الحديد أنّه لا يمكن تطبيق الاجتهاد إلاّ في غياب نصٍّ قرآنيٍّ أو نبويّ. وحين يوجد مثل هذا النصّ، لا يعود هنالك مكانٌ للاجتهاد؛ ومن دون ذلك، يمكن تغيير أسس الشريعة كإباحة الخمر على سبيل المثال[٣].

تُطرح مسألة: هل ينبغي التوقّف عن الاجتهاد في حال وجود إجماعٍ للأمّة؟ يتمتّع الإجماع بالإقرار لأنّه يبنى على محاجّة عقلانيةٍ أو على علاماتٍ مقنعة. لكننا غير ملزمين بمواجهة حقيقةٍ غير مثبتة[٤]. أمّا بالنسبة إلى النظّام، فالإجماع ليس برهاناً كافياً[٥]. وعلى العكس من رأي ابن قتيبة[٦]، لا يشكّك هذا الشيخ المعتزليّ في الإجماعَ[٧]؛ وعلى مثال الشيوخ الآخرين، يقبله حين يتمّ إثباته. هذا هو على نحوٍ خاصٍّ رأي أبي علي الجبائي. ويضيف عبد الجبّار أنّ إجماع المجبرة لا يستجرّ إجماع الشيوخ الآخرين. هكذا، يتّفق المجبرة على القول: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». لكنّ وجهة النظر هذه مرفوضةٌ لدى المعتزلة. الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن، لأنّ كون الإجماع حجّةً إمّا يستند إلى الكتاب أو إلى السنّة، وكلاهما إنّما يثبت حجّةً إذا ثبت عدل الله وحكمته[٨]. أحياناً، أراد البعض قصر

---

(١) عبد الجبار، المغني، المجلد ١٧، ص٣٠٩.

(٢) ابن أبي الحديد، الشرح، المجلد الأول، ص٥٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٢٥.

(٤) البصري، المعتمد، المجلد الأول، ص٥٢١.

(٥) ابن أبي الحديد، الشرح، المجلد الثاني، ص٣٤٨.

(٦) ابن قتيبة، مختلف، ص١٩.

(٧) الأشعري، مقالات، المجلد الأول، ص٢٧٦ -٢٧٧.

(٨) عبد الجبار، شرح، ص٤٦٩.

الإجماع على صحابة النبيّ: بسطت مدرسة المعتزلة هذا الإجماع في كلّ عصرٍ إلى مجمل المؤمنين[1].

مثلما نلاحظ، آمن شيوخ المعتزلة بحرّية التفكير ومارسوها. ونجد أثراً لتبايناتهم بصدد مسائل مهمّةٍ أحياناً، لكنّهم يبقون عموماً مخلصين للمبادئ الرئيسة في المدرسة[2]. لقد أكثر الأشعري وعبد الجبّار من ذكر نقاط التباين هذه بين أبي الهذيل والنظّام، وبين أبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي، وبين الجاحظ والشيوخ الآخرين. ليس هنا مكان عرض هذه النقاط؛ وسوف نجد بعضها بصدد مختلف المسائل التي تطرحها نظرية المعتزلة عن الحرّية.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٧، ص١٨٤ وص٢١٢.

(٢) الخيّاط، الانتصار، ص٩٧ وص١١٥.

القسم الخامس

النصوص الأساسيّة

ختاماً لهذا الفصل التمهيدي، يبقى أن نذكر المصادر الرئيسة المتوافرة ونقدّرها، تلك المصادر التي هي أساس دراسة مذهب المعتزلة. سوف نصنّفها إلى مجموعتين: مجموعة النصوص الأساسية غير المعتزليّة - أولى النصوص المحفوظة والمستعملة - ومجموعة النصوص الأساسية المعتزلية التي اكتشفت في مراحل حديثة نسبيّاً من القرن العشرين. وبالفعل، لم يُعرَف كبار شيوخ مدرسة المعتزلة معرفةً جيّدة، لأنّ كتاباتهم تبعثرت أو أُتلفت أو أُخفيت. لقد قدّم المؤرّخون وكتّاب السيَر عناوين أعمال هؤلاء الشيوخ الضائعة وأوردوا منها شذراتٍ لا تسمح أبداً بإعادة التركيب الوفيّة لاتجاهات المذهب وتطوّره. ذكر ابن النديم أحد عشر عنواناً لواصل[١] وسبعة عشر عنواناً لابن إخشيد وعشرة عناوين لأبي علي الجبائي وعشرة عناوين لمختلف الكتّاب المعتزلة[٢]، اختفى معظمها. بعد العصر الزاهي للخليفة المأمون الذي أصبح الفكر المعتزلي عمليّاً الفلسفة الرسميّة للدولة العبّاسيّة بتأثيرٍ منه، بدأت الملاحقات بدءاً من ردّ الفعل السنّي للمتوكّل (توفي في العام ٢٤٧ -٨٦١). عُدّ المعتزلة مهرطقين وأدينوا علناً وحُرّمت كتبهم. توجّب عليهم الالتجاء إلى المناطق الآمنة أو نشر أفكارهم بأسلوبٍ سرّيٍّ إلى هذا الحدّ أو ذاك. وعلى أثر مختلف المظاهرات المعادية، بله الفتن الشعبيّة التي استثارها خصومهم، سنّ الخليفة القادر (توفي

---

(١) ابن النديم، الفهرست، الملحق.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٥ -٢٤٨.

في العام ١٠٣٠/٤٢٢) إعلان إيمانٍ سنّي يحمل اسمه (القادريّة) في العام ١٠١٩/٤٠٩ يمنع الاعتزال رسميّاً.

أصبحت كتب المعتزلة تمنَع أو تحرَق أو تخفى في مكتباتٍ ولم يعد يمكن إعارتها أو أحياناً الاطّلاع عليها. وقد حُفظت المخطوطات النادرة بفضل تحالف المعتزلة مع الشيعة في عصر البويهيين[١] أو بفضل تفاني بعض المتعلّمين النادرين. وقد سمح ذلك لبعض كتابات المعتزلة بالبقاء وبالوصول إلينا. هكذا، نشر خصوم المعتزلة على مدى قرونٍ أطروحاتهم واختصروها جزئياً لضرورات المناظرة وفنّدوها وغالباً ما شوّهوها، عدا بعض الاستثناءات. وقد تمّ تحذير الجمهور تحذيراً منهجيّاً من مذهب المعتزلة ونشر الأكاذيب والشتائم ضدّهم. وبهدف الإساءة إليهم، تمّ المضيّ إلى حدّ وضع أحاديث مزيّفة تمّت إعادة إنتاجها باستمرارٍ وشرحها منذ ذلك الحين؛ سوف نذكر اثنين من تلك الأحاديث فقط: «المجبرة مجوس هذه الأمّة»؛ يشير مصطلح مجوس إلى الثنوية الزرادشتيّة والمانويّة على الرغم من دحض المعتزلة لهما دحضاً قويّاً. وينصّ الحديث المنحول الثاني على أنّ محمّداً قال: «ستفترق أمّتي على ثلاثٍ وسبعين فرقةً الناجية منها واحدةٌ والباقون هلكى، قيل: ومن الناجية، قال: أهل السلف والجماعة... ما أنا عليه وأصحابي». وقد وُضِع المعتزلة بين الفرق الضالّة المنذورة للعقاب الأبدي.

يلاحظ أحد المؤرّخين أنّ العادة درجت على ذلك؛ إذ كانت كلّ مدرسةٍ تسعى لشجب مذاهب المدارس الأخرى وتشويهها لإبعاد الأتباع المحتملين عنها. كان من المعتقد أنّ مثل هذا النهج كان وحده كفيلاً بنشر المرء لأفكاره هو[٢]. أجل، لقد عبّر بعض العلماء الواعين عن شكوكهم أو أنّهم احتجّوا على مثل هذا العمل، كالمقدسيّ وابن حزم وابن الجوزي الذي صنّف تلك الأحاديث المنحولة ضمن الروايات السقيمة؛ غير أنّ الأحكام المسبقة بقيت صامدةً عمليّاً

---

(١) الذهبي، ميزان، المجلد الثاني، ص٢٣٥.

(٢) كرد علي، القديم والحديث، ص١٤٨.

حتى القرن التاسع عشر ولم تختفِ تماماً بعد. يورد ابن قتيبة الذي لم يكن محابياً لمذهب المعتزلة شهادةً مهمّةً تنصّ على أنّ خصوم المعتزلة رفضوا نقل أقوالهم: «ويبهرجون الرجل بالقدر فلا يحملون عنه كغيلان وعمرو بن عبيد ومعبد الجهني وعمرو بن فائد»[1]. وقد اضطرّ الباحثون لزمنٍ طويلٍ إلى التقاط أفكار المعتزلة من كتب المناظرات أو من النصوص السنّيّة التي عرضت مذاهب شتّى المدارس[2]. سوف نحلّل بإيجازٍ أهمّ هذه النصوص ثمّ نتفحّص نصوص المعتزلة ذاتها التي نشرت بعد ذلك بوقتٍ طويل.

I

النصوص غير المعتزلية

في هذه الفئة، نجد تقريباً كلّ النصوص التي تعلن انتماءها للسنّية، سواءٌ تعلّق الأمر بمدرسة الأشاعرة أم بمدرسة الحنابلة أم بمؤلّفين مستقلّين إلى هذا الحدّ أو ذاك، كابن قتيبة وابن حزم. ولأنّ تعدادهم جميعاً مستحيل، فقد فضّلنا اختيار أكثر الكتب كلاسيكيّةً وأكثرها تداولاً، كنصوص الأشعري والبغدادي والإسفراييني والشهرستاني. وقد أعادت معظم النصوص السنّية اللاحقة إنتاج تلك الأعمال إلى حدٍّ ما، من دون أن تقدّم لها إضافاتٍ جوهريّة.

١ - «مقالات» الأشعري (توفي في العام ٩٤١/٣٣٠)

لا نستطيع أبداً ملاحظة التحزّب المعادي للمعتزلة - والذي تلام عليه صواباً مدرسة الأشاعرة عموماً - لدى مؤسّس تلك المدرسة. فقد كان الأشعري - في «مقالاته» على الأقلّ - قريباً من شيوخه المعتزلة القدامى على الرغم من قطيعته مع الجبائي. بل يفترض بعض الدارسين أنّه ألّف

---

(١) ابن قتيبة، مختلف، ص٩.

(٢) انظر: S.D. Wiltser, Tabaqât-al-Mu'tazila، المقدمة.

الجزء الأوّل من كتابه حين كان لا يزال معتزلياً، أي قبل تحوّله إلى المذهب السنّي في العام ٩١٣/٣٠٠. هذه هي الفرضيّة التي يطرحها بخاصّةٍ هنري لاوست Laoust [١] ومن المناسب تلطيفها بثلاث ملاحظاتٍ قدّمها الأشعري عينه، لاسيّما في المجلّد الأوّل من «مقالات الإسلاميّين». فهو يصف فيه المعتزلة بأنّهم «جهّالٌ» في صدد مفهوم **الأجل** أو نهاية الحياة[٢]؛ وهذا يعني ضمناً أنّه لم يعد ينتمي إلى مدرستهم. بعد عرض نظريّة المعتزلة في صدد "الهدى"، يعارضها برأي أهل السلف الذين ينسب نفسه إليهم[٣]. أخيراً، وفي صدد أصل أعمال العباد، يعلن الأشعريّ أنّها من صنع الله، وهذا نقيض أطروحة المعتزلة[٤] وبعد صفحات من ذلك، يؤكّد أنّه يتبنّى تبنّياً كاملاً المذهب السنّي الذي عرضه توّاً[٥]. تبدو مواقف الأشعري الأكثر شخصيّةً بوضوحٍ في الجزء الثاني من **مقالات الإسلاميين**. إذ يتّخذ مسافةً من مدرسة المعتزلة مرّاتٍ كثيرةً، بحدّةٍ أحياناً، لكن من دون عداءٍ عموماً.

يؤكّد الأشعريّ أنّ السنّة يطلقون تسمية «القدريّة» على المعتزلة ويضيف أنّ هذه التسمية تناسبهم[٦]. أمّا حين يعرض رأي المعتزلة بصدد الصراط والميزان، فهو يصفهم بأنّهم من أهل البدع[٧]. ينفصل الأشعري عن صفائه وموضوعيّته المعتاديْن حين يتناول أطروحات المعتزلة بصدد صفات الله. نلاحظ أنّ هذه المسألة تستحوذ عليه وأنّه يختلف فيها اختلافاً تامّاً مع مدرسته السابقة. بل يمضي إلى حدّ القول إنّ المعتزلة كانوا سيتبنّون عن طيب خاطرٍ وجهة نظر الفلاسفة بصدد هذه المسألة لولا

---

(١) انظر: H. Laoust, Les schismes، ص١٢٩.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٢٩٨.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٣٢١.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٣٢٥.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٠٣.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٤٦.

خوفهم من السيف[١]. ولأوّل مرّةٍ، يرفض بحدّةٍ رأي أبي الهذيل ويماثل تفكيره بتفكير الثنوية[٢].

لكن في المجمل، يبقى الأشعريّ حيادياً ويقدّم أطروحات المعتزلة من دون تفنيدها باستمرارٍ ومن دون إرفاقها بالتعليقات المسيئة. كتاب **مقالات الإسلاميين** هو المصدر السنّي الأقدم والأكثر جدّيةً لمعرفة الاعتزال. ويمكن إدراك ذلك بتفحّص المعلومات التي يقدّمها. لقد عرف الأشعريّ جيداً أطروحات المعتزلة وعرض مؤلّفيها عرضاً مسهباً. واستخدم كتاباتهم، لاسيّما كتابات زرقان (توفي في العام ٢٩٩/٨٤٤)، تلميذ النظّام، وكتابات الكعبي (توفي في العام ٣١٧/٩٣٠)، تلميذ الخيّاط. حفظ الأشعريّ بعض أجزاء **مقالات** الكعبي التي عرّفنا عبد الجبّار على قيمتها. نقل الأشعري تصوّرات شيخه السابق أبي علي الجبائي وأوضح أنّه استقى شهادته استقاءً مباشراً[٣]. اطّلع على كتابٍ للنظّام حول **الطفرة** ضاع بعد ذلك[٤]. وبصدد أهمّ أطروحات مدرسة المعتزلة، عرض الأشعري وجهة نظر أهمّ شيوخها، من أبي الهذيل إلى أبي علي الجبائي. كما ذكر ابن الراوندي وقال إنّه لا يزال معتزليّاً على ما يبدو[٥]. لكنّنا نلاحظ أنّ ابن الراوندي أصبح أقلّ موضوعيةً، والأرجح أنّ ذلك أتى بعد استبعاده من صفوف المعتزلة، إلى حدّ أنّ الأشعري اتّهمه صراحةً بتشويه التصوّرات التوحيديّة[٦]. نقل الأشعري بأمانة رأي كلّ مفكّرٍ معتزلي وقدّم التصحيحات المفيدة حين كان يدرك وجود خطأ. هذه هي الحال حين ينسب ابن الراوندي إلى النظّام رأياً ليس له[٧].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٥٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأول، ص٢٢٨، والمجلّد الثاني، ص٩٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٢١.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٢٠ و٢٧٥؛ المجلد الثاني، ص٩٧ و١٠٢ و١٦٩.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٢٢٢.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٠٢.

في صدد مسألة الحرّية والقدَر، عرض الأشعري واضحٌ ومفصّلٌ إلى حدٍّ ما[1]. وقد ناقش على التتالي مظاهرها الرئيسة: الإنسان الصانع لأفعاله، الله والشرّ، الاستطاعة، التكليف والكافر، العون الإلهيّ، أفضل العوالم، معاناة الأطفال والحيوانات، الإيمان وحدوده، غفران الذنوب، منزلة صاحب الكبيرة، أخلاق الأمّة... من الضروري إكمال هذه النصوص بمقاطع أخرى من **مقالاتٍ** تعالج بخاصّةٍ الإرادة[2] والخلق[3] والصوفية[4] وقدرة الله[5] والشياطين والسحر[6]... حين نقابل هذه المعطيات بمعطيات مصادر المعتزلة المعروفة حالياً، نلاحظ أنّ كتاب **مقالات** الأشعري يبقى عملاً أساساً يمكن الرجوع إليه بكلّ ثقة، حتى إذا لم يكن عرْضُ مذهب المعتزلة غيرَ منهجيٍّ فيه وإذا كانت بعض المسائل المهمّة تستحقّ مزيداً من التطوير وتحليلاً أكثر تعمّقاً.

٢ - الفرق بين الفرَق للبغدادي (توفي في العام ١٠٣٧/٤٢٩)

مع البغدادي، أصبحت المناظرة والتحيّز قاعدةً. على العكس من الأشعريّ وعلى الرغم من أنّ البغدادي كان ينسب نفسه إليه، فقد تصرّف كمتحزّبٍ ضدّ المعتزلة، لا كمؤرّخٍ موضوعي. لقد سبق لنا ذكر عدائه للنظّام[7]. وهو لم يرحم أيّاً من الشيوخ المعتزلة، سواءٌ تعلّق الأمر بالسلوك الشخصيّ أم بالمذهب. بالنسبة إليه، واصل فارق السلف[8]، وأبو الهذيل كاذب[9]، وعبّاد رأس

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٧٣ -٣١١.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٤٤؛ المجلد الثاني، ص٩٠ وما يليها.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٤٨؛ المجلد الثاني، ص٥٠ و١٩٧.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٣١٩؛ المجلد الثاني، ص١٤١.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص١٨٣ وما يليها.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص١١٣ وما يليها.

(٧) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الثاني.

(٨) البغدادي، الفرق، ص١١٩.

(٩) المصدر نفسه، ص١٢٥.

الملحدة[١]، والفوطي حيّة[٢]. وعلى العكس من كلّ الشهادات، شكّك في زهد المردار[٣]؛ قال إنّ سمعة هذا الشيخ، الملقّب بـ«راهب المعتزلة»، مزيّفةٌ وإنّ سلوكه مستلهمٌ بالأحرى من سلوك الرهبان النصارى. بل أسف البغدادي لأنّ الخليفة المعتصم لم يأمر بقتل المردار بسبب توصيته بالابتعاد عن السلطان[٤]. وقد وصم ذلك المفكّر المعتزليّ بالكفر لأنّه رفض نظرية الكسب[٥]. لم يقبل البغدادي شهادة الخيّاط على توزيع المردار أملاكَه على الفقراء. كما وصف ثمامة بأنّه سكّير[٦]؛ واتّهمه بأنّه تسبّب في حادث قتلٍ نصح به المعتصم[٧]. اشتُهر الإسكافي بعلمه وورعه، إلى درجة أنّ علوياً هو محمد بن الحسن رآه ماشياً فنزل عن فرسه؛ شكّك البغدادي في الواقعة، إذ وجد أنّه من غير المقبول إظهار مثل هذا الاحترام لأحد المعتزلة[٨]. بل مضى إلى حدّ إنكار احتمال مثل هذا اللقاء وارتكب خطأً في التسلسل الزمني[٩].

على الصعيد المذهبي، كلّ المعتزلة زنادقةٌ في رأي البغدادي[١٠]. لا تجوز الصلاة عليهم ولا خلفهم. ولا يحلّ لأحدهم نكاح امرأةٍ سنّيةٍ ولا يحلّ للسنّي أن يتزوّج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم. زيارة مرضاهم ممنوعةٌ[١١]. باختصار، إنّهم رجالٌ ضالّون، منقادون لأهوائهم، أي أنّهم

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٥) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٦) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٧) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٨) جار الله، المعتزلة، ص٢٣٠، الحاشية رقم ٧.

(٩) البغدادي، الفرق، ص١٧٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص٢٠.

زنادقةٌ حقيقيّون[1]. لهذا لم يقبل مالك بن أنس وفقهاء المدينة شهادتهم. نتيجةً لذلك، كتاباتهم مدانةٌ ومجرّدةٌ من القيمة. وفق البغدادي، أخطأ الكعبي وهو ينقل وجهة نظر المعتزلة[2]، في حين عدّه الأشعريّ كما رأينا مصدراً موثوقاً واستشهد به. قال البغدادي إنّ النظّام صمّم نظامه وفق المذاهب الأجنبية في زمنه: الثنويّة والفلسفة...[3]، كما قال إنّ الجاحظ جمع كتابه الشهير، **الحيوان**، من أرسطاطاليس والمدائني[4].

مثلما لاحظ أبو ريدة صواباً[5]، ينتمي البغدادي إلى أولئك المؤرّخين المتحيّزين الذين أرادوا تشويه أطروحات المعتزلة، ساعين إلى أن ينسبوا إليهم أفكار مفكّرين غير مسلمين، كالمانويّين والبراهمانيّين والفلاسفة الملحدين. تمثّل الهدف الذي سعى إليه في أن يبعد عنهم المنضمّين المحتملين إليهم ويفقدهم صدقيّتهم في عيون الجمهور العاديّ. لا يمكن إذاً أن نمنحه صدقيّةً تامّةً كما ينبغي التأكّد من شهادته عبر مصادر أخرى أقلّ تحيّزاً. ويزيد من ضرورة استعمال كتاب **الفرق** بحذرٍ أنّه متأخّرٌ وأنّ مؤلّفه لم يعاين النصوص الأصليّة ولم يعرف كبار المعتزلة، مثلما أمكن الأشعري. من جانبٍ آخر، لم يقم البغدادي بتحليلٍ نقديٍّ للوثائق المتوافرة بين يديه إلاّ لاستثمارها ضدّ خصومه. هكذا استثمر هجاء ابن الراوندي للمعتزلة من دون مقابلة هذا الهجاء بـ«**كتاب الانتصار**» للخيّاط الذي عرفه جيداً واستعمله غالباً[6]. وقد ذكر آراء ذلك المُناظر، الخصم السافر لمدرسة المعتزلة، من دون تمييزٍ ولا تفحّصٍ متعمّق، في حين ذكره الأشعريّ كما رأينا أعلاه وصحّح شهادته عند اللزوم.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٥) أبو ريدة، النظّام، ص٧٧.

(٦) انظر: نيبرغ، كتاب الانتصار Nyberg, Intisâr، المقدّمة، حرّره وترجمه ألبير نصر نادر، صXXXIV.

٣ - «التبصير» للإسفراييني (توفي في العام ١٠٧٨/٤٧١)

على خطى أستاذه البغدادي، يتّهم الإسفراييني (عبد المظفّر) في كتابه **التبصير في الدين** المعتزلةَ بالحماسة عينها ويتصرّف كمتحيّزٍ بقدرٍ أكبر من الضراوة. وهو يخبرنا أنّه قد ألّف هجاءً ضدّ المعتزلة لم يبقَ سوى عنوانه: **الأوسط**[١]. تنتحل مقاطع كثيرةٌ من كتاب **التبصير** كتاب **الفرق** للبغدادي بكلّ بساطة: واصل ضالٌّ لأنّه يدحض شهادة أولئك الذين ساهموا في الفتنة[٢]؛ بشّر النظّام بمذهب البراهمة الذين ينكرون جميع الأنبياء[٣]؛ نجد الاتّهامات عينها ضدّ الفوطي، على الرغم من أنّه شرح لماذا لم يشأ استعمال مصطلح **الوكيل** لله[٤]؛ ثمامة مسؤولٌ عن حادثة قتل[٥] في حين أنّ الجريمة قد ارتكبَت بعد وفاته؛ الجاحظ جمع أرسطاطاليس والمدايني[٦].

في معظم الأحيان، يبدو الإسفراييني أكثر تطرّفاً من البغدادي وينسب إلى المعتزلة شتّى أشكال الإساءات، وهو اتّهامٌ لا يقدّم مصادره. وهو يزعم أنّ النظّام قد نادى بقدم العالم[٧]. وإذا ما صدّقناه، كان أبو الهذيل قريباً من المادّية الدهريّة[٨]. يخلو الجاحظ من أيّ ميزة؛ إنّه رجلٌ سيّئ السلوك يعلّم فنّ السرقة[٩]. أبو هاشم الجبائيّ هو أفسق أهل زمنه[١٠]. بعد أن أصبح ثمامة ملحداً، سخر من المؤمنين حين رآهم يهرعون إلى المسجد في يوم جمعة

---

(١) الإسفراييني، التبصير، ص٦٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٦٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٧١.
(٥) المصدر نفسه، ص٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ص٧٧.
(٧) المصدر نفسه، ص٦٧.
(٨) المصدر نفسه، ص٦٦.
(٩) المصدر نفسه، ص٧٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص٨١.

وقال لأحدهم: «انظر إلى هؤلاء الحمير ماذا فعله بهم ذلك العربيّ وكان يريد النبي»[١]. نظريّات المعتزلة هرطقةٌ في رأي الإسفراييني فلا جرم يكون سيف الحقّ مسلولاً عليهم إلى يوم القيامة[٢]. كادت المعتزلة أن توحّد ربها فشركته وأرادت أن تعدل ربها فجورّته، لأنّها تنسب الفعل والمشيئة والخلق والتقدير إلى نفسها[٣]. مذهب المعتزلة عن الحرّية زائفٌ لأنّ النصّ القرآنيّ يقول: [**وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله**] (سورة الإنسان/٣٠). يعترض الإسفراييني على ذلك بأنّه لو كان الإنسان يفعل وفق عقله، مثلما يؤكّد المعتزلة، لما كانت هنالك حاجةٌ للوحي[٤]، وهي وجهة نظرٍ لم يؤكّدوها قطّ. أخيراً، يزعم الإسفراييني أنّ المعتزلة يقولون إنّ التقليد يؤدّي إلى عدم الإيمان[٥]، وهو اتّهامٌ ليس له أيّ أساس. في المجمل، يخلص الإسفراييني إلى أنّ المعتزلة أهل شقاقٍ وعصبية[٦]. هكذا، يعدّ كتاب **التبصير** عملاً سجاليّاً أكثر منه دراسةً تاريخيّةً موضوعيّةً صافية. وهو يستحقّ اللوم عينه الذي يستحقّه كتاب **الفرق** للبغدادي بل وأكثر. ويستدعي استخدامه التحفظات عينها والحذر عينه.

٤ - كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني (توفي في العام ١١٥٣/٥٤٨)

بعد كتاب **مقالات الإسلاميين** للأشعري، يبقى كتاب **الملل والنحل** للشهرستاني أفضل مصدرٍ سنّيٍّ لمعرفة مذهب المعتزلة، وإن كان من المناسب تقديم بعض التحفظات على نقاطٍ محدّدة. وبالفعل، يستلهم هذا المؤرّخ من ابن الراوندي والبغدادي ويكثر من ذكرهما إلى حدّ أنّه يعيد إنتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٦١.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٨٤.

أخطائهما. لقد أظهر نيبرغ استعاراته من هجاء ابن الراوندي الذي دحضه الخيّاط[١]. كما نستطيع ذكر مقاطع كثيرةً نقلها عن «الفرق» للبغدادي وعن «مقالات» الأشعري. وقد شكّ بعض المؤرّخين في أنّ الشهرستاني قد زوّر الأحداث. حتّى أنّ الرازي (فخر الدين)، وكان أشعرياً مثله، لم يعدّه مصدراً موثوقاً لدراسة المعتزلة[٢]. كما نسب إليه ابن تيميّة ميولاً شيعيةً ودحض مقاطع كثيرةً من الملل والنحل[٣]. لكنّ أسس هذه الملاحظات لا تبدو قويّة تماماً، على الرغم من أنّ الشهرستاني ليس بمنجى من كلّ لوم.

أولى ميزات الشهرستاني هي أنّه يستند، كالأشعري، إلى المصادر المعتزلية. فهو يذكر الكعبي[٤] مرّاتٍ عديدةً؛ ويورد شهادة جعفر بن حرب[٥] وينقل عن الأشعري[٦] الذي يعرف معرفةً جيدة مذهب المعتزلة مثلما أظهرنا أعلاه. الميزة الثانية لكتاب **الملل** هي التمييز والتحليل النقدي. أخذ الشهرستاني علماً برسالةٍ يقال إنّ البصري وجّهها للخليفة الأموي، عبد الملك بن مروان، ونجدها في كتاب «طبقات المعتزلة»[٧]. وهو يشكّك في أنّ البصري مؤلّف تلك الرسالة، لأنّه معروفٌ باحترامه للتقاليد ويعتقد أنّه من المناسب بالأحرى نسبتها إلى واصل[٨]. الفرضية معقولةٌ جداً لشدّة ما يحسم هذا النصّ بتفرّده، عبر تأكيده حرية الاختيار عند الإنسان. ثالثاً، الشهرستاني غير متحيّزٍ عموماً، على الأقل حين يبتعد عن أفكار ابن الراوندي والبغدادي المسبقة. وهو يعترف من دون عناءٍ بميزات كبار المفكّرين المعتزلة، لاسيّما

---

(١) نيبرغ، مقدّمة كتاب الانتصار، صXXXV.

(٢) القاسمي، تاريخ الجهميّة، ص٦٣.

(٣) ابن تيمية، منهج، المجلد الأول، ص٣ وص٣٣.

(٤) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٥٣ -٥٤، ص٥٩، ص٦٤، ص٧٠، ص٧٤.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٨.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٤ وص٧٣.

(٧) طبقات المعتزلة، ص١٩ -٢٠.

(٨) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٤٧.

واصل[١] وبشر[٢] والمزدار[٣] والجاحظ[٤]. ولئن انتقد هذه أو تلك من موضوعاتهم، فهو يفعل ذلك برويّةٍ وذكاء، وعلى كلّ حالٍ من دون سوء نيّة. يتجنّب الافتراءات والشتائم المعتادة ضدّ النظّام[٥]. أحياناً، يستخدم السخرية لإظهار أنّ رأياً معيّناً هو رأيٌ سخيف. وبالفعل، يبدو أنّ المزدار يريد أن يخرج كلّ المؤمنين تقريباً من الجنّة. وينقل الشهرستاني الملاحظة التي قدّمها له إبراهيم بن السندي، حيث قال: الجنّة التي عرضها السموات والأرض لا يدخلها إلاّ أنت وثلاثةٌ وافقوك؟[٦].

على الرغم من أنّ الشهرستاني يتنازل أحياناً أمام الادعاءات التي ينشرها خصوم المعتزلة فيتّهم معمّراً بالفريّة[٧]، ويتّهم ثمامة والفوطي بسخافة الدين وخلاعة النفس[٨]، غير أنّه يعرض أفكارهم بحرصٍ مشكورٍ على موضوعيته ووضوحه. كما يجهد لمتابعة تطوّر المذهب ويشير إلى مساهمة كلّ مفكّرٍ بارز وأصالته. فيخبرنا بأنّ بشراً هو أوّل من صاغ نظرية الأفعال المولّدة أو التولّد[٩]وأوّل من انتقد أطروحة النظّام التفاؤلية؛ وفق أبي الهذيل، الإنسان قادرٌ على أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر قبل ورود السمع[١٠]؛ وبذلك يكون مكلّفاً بأفعاله؛ هذا الشيخ هو أوّل من ميّز أفعال «القلوب» من أفعال الجوارح[١١]؛ النظّام أوّل من أكّد أنّ الله

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٤.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٤.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الأول، ص٥٣.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٩.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٥.

(٨) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٠ -٧٢.

(٩) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٤.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٢.

(١١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٢.

لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي[1]، في حين أنّ الله بالنسبة للمزدار يقدر على أن يكذب ويظلم[2]. نحن نعرف معنى الإرادة وفق الكعبي[3]، ومعنى حرّية الإرادة وفق النظّام[4]، ومعنى الاستطاعة وفق ثمامة[5] ومفاهيم أخرى مهمّة كثيرة يتمّ توضيحها. وإذا أخذنا بالحسبان التحفّظات، نستطيع إذاً الاستنتاج أنّ كتاب الملل والنحل يبقى عملاً أساسياً تفيد مراجعته.

II

النصوص المعتزلية الأساسية

على الرغم من أنّنا اضطررنا طيلة قرونٍ للاكتفاء بالنصوص الأشعرية الأساسيّة لمعرفة مذهب المعتزلة، لكن من المناسب الاعتراف، مع المقبلي (توفي في العام ١١٠٨/١٦٩٣)، بأنّ الإجراء المتمثّل في عرض آراء المعتزلة من وجهة نظر خصومهم هو إجراءٌ مشكوكٌ فيه صراحةً[6]. الأسلوب الأفضل هو دراسة نصوص المعتزلة عينها، لأنّه تمّ اكتشاف وتحقيق مخطوطاتٍ ثمينة، لاسيّما بدءاً من القرن العشرين. لقد أصبحت المعرفة المباشرة بالمصادر ممكنةً، على الأقلّ بالنسبة لبعضها ككتاب الانتصار للخيّاط وعمل عبد الجبّار الذي يمثّل توثيقنا الرئيس.

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٨.

(٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧١.

(٦) القاسمي، تاريخ، ص٢٤.

١ - «كتاب الانتصار» للخياط (توفي في العام ٣٠٠/٩١٣)

كان تحقيق أوّل كتابٍ معتزليٍّ معروفٍ على يد نيبرغ[١] حدثاً. وكما يذكر هذا العالِم كمقدّمة، أعيد اكتشاف هذا المخطوط على يد العلاّمة طاهر الجزائري (توفي في دمشق في العام ١٩٢٠) الذي حاول عبثاً إصداره. يعود هذا النصّ للعام ٣٤٧/٩٥٨، وهو أقدم نصٍّ معتزليٍّ وصلنا[٢]. وقد تمّ الاحتفاظ به لمدّةٍ طويلةٍ في مكتبةٍ مع منع إعارته وبيعه. ألّفه الخيّاط للردّ على هجاء المعتزلة الذي قام به ابن الراوندي، وهو الذي نعرف تحيّزه. تكمن أهميّة كتاب الانتصار في أنّه يستعيد الأطروحات الصحيحة لشيوخ المعتزلة على يد واحدٍ منهم. وهو يذكر ذكراً دقيقاً آراءهم ونقاشاتهم حول أهمّ أطروحات المدرسة. استخدم غالبية المؤرّخين اللاحقين هذا الكتاب جزئياً: هذا ما فعله على نحوٍ خاصٍّ الكعبي والبغدادي والشهرستاني وابن المرتضى (توفي في العام ٨٤٠/١٤٣٧) [٣]. عرض **الانتصار** غير منهجي؛ فهو يتبع خطوةً خطوةً اتّهامات ابن الراوندي ويظهر زيفها. غير أنّه يتيح الإحاطة العامّة بأفكار المعتزلة ومعرفة الرأي الشخصي للمفكّرين الرئيسيين.

نجد فيه إشاراتٍ وجيزةً عن القدر[٤]، والعدل[٥]، والقدرية[٦]، والتفاؤل[٧]، والاستطاعة[٨] والمعصية والتوبة[٩]، والأفعال المولّدة[١٠]، والشرّ[١١]،

---

(١) كتاب الانتصار للخيّاط، الطبعة الأولى، تحقيق نيبرغ، القاهرة، ١٩٢٥.

(٢) نيبرغ، مقدمة كتاب الانتصار، صXV.

(٣) المصدر نفسه، صXX.

(٤) الخياط، كتاب الانتصار، ص٦ وص٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٨، ص٢١، ص٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠ وص٦٤.

(٧) المصدر نفسه، ص٢١.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٨ وص٧٢.

(٩) المصدر نفسه، ص٥٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص٧٠ -٧١...

(١١) المصدر نفسه، ص٧٨، ص١٠٦.

والإمامة[1]، والصوفية[2]، والعقل[3]. يوضح الخيّاط موقف كلٍّ من الشيوخ الأوائل بصدد هذه المسائل، لاسيّما أبي الهذيل والنظّام اللذين ضاعت أعمالهما. وإذا ظهرت تبايناتٌ في ما بينهم، فهو يشير إليها؛ إنّها الحال على سبيل المثال بين النظّام والجاحظ[4]. نفهم على نحوٍ أفضل المواجهات بين المعتزلة والرافضة، لاسيما بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم[5]. يعرض الخيّاط أيضاً المناظرات مع المانوية[6] كما يحرص كلّ مرّةٍ على أن يميّز جيداً مذهب المعتزلة من الأطروحات الجهمية أو الشيعية أو الخارجية[7]، تجنبّاً لأيّ خلط. وسوف نستفيد من هذه المعطيات مع تقدّم الدراسة. لكنّنا نكتفي هنا بإشاراتٍ موجزةٍ تظهر كلّ أهميّة العمل.

٢ - موسوعة «المغني» لعبد الجبّار (توفي في العام ١٠٢٥/٤١٥)

المغني لعبد الجبّار موسوعةٌ معتزليةٌ ذات أهميةٍ معتبرة. اكتشفت مخطوطاتها في اليمن في العام ١٩٥١، ونشرت على نحوٍ منتظمٍ في القاهرة منذ ذلك التاريخ: بلغ مجموعها عشرين مجلداً؛ وقد تمّ العثور على أربعة عشر منها. هذه الموسوعة هي مجمل «الكلام» الأكثر اتساعاً في حوزتنا؛ وهي تعين على استكمال حلقاتٍ مفقودةٍ من آراء شيوخ المعتزلة ويأخذ عن بعض كتبهم التي لم تصلنا[8]. تمّ تأليف العمل بين العامين ٣٦٠ و٣٨٠ للهجرة[9]. تنبع أصالة المغني من أنّ عبد الجبّار استفاد من الإرث المعتزلي

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٠، ص٩٣...

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٩، ص١٤٦...

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٨، ص١٠٤، ص١٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٧ -٢٩، ص٣٧ -٣٨...

(٧) المصدر نفسه، ص٦٣، ص٨٢، ص٩٣.

(٨) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٢، المقدمة.

(٩) المصدر نفسه، المجلد ٢٠، ص٢٥٤.

في البصرة وبغداد، أي من الأبحاث والمناظرات التي دامت ثلاثة قرونٍ عملياً (من القرن الثاني إلى القرن الرابع للهجرة). إنّه تركيبٌ لافتٌ للمذهب. من جانبٍ آخر، يعدّ عبد الجبّار، وهو الرجل ذو الثقافة الواسعة، أصل يقظة الاعتزال الثانية على أيدي البويهيين (القرن الرابع/العاشر)، إثر اليقظة الأولى على أيدي الجبائيين أبي علي وأبي هاشم في القرن الثالث/التاسع[١].

كان المؤلّف واسع الإطّلاع على مذهب المعتزلة، فعرضه وانتقده. وقد قدّم وجهة نظر كبار الشيوخ، كما يسمّيهم، بصدد كلّ مسألةٍ وعبّر بعد ذلك عن رأيه الخاص. استند عموماً إلى نظريّات الجبائي (أبي عليّ) وأحياناً فضّل عليه أبا هاشم. مصادر عبد الجبّار معتزليةٌ أساساً. وقد عاد خصوصاً إلى البلخي (الكعبي)، تلميذ الخيّاط ومؤلّف «المقالات»[٢]. ذكر عملاً لأبي علي الجبائي عنوانه «الإنسان»[٣] وعدّة عناوين لأبي هاشم ضاع أثرها: «البغداديّات»[٤]، «الجامع الصغير» الذي كرّس له عبد الجبّار تعليقاً[٥]. كما ذكر النظّام بصدد مفهوم الرغبة[٦]؛ عرّف بشر الإنسان بأنّه اتحاد الروح والجسد[٧]؛ وماثل العلم بالمعرفة مستنداً إلى عبد الله البصري[٨]. كما حلّل عبد الجبّار محاجّة شيخه ابن عيّاش بصدد القبح[٩].

يلاحظ عبد الجبّار اتفاق كلّ شيوخه على حرّية المعتقد، فيعلن قائلاً: «أحد ما استدلّ به شيوخنا - رحمهم الله - أنّه تعالى قد فعل لمن يعلم أنّه

---

(١) إبراهيم مدكور، المغني، المجلد ١٢، المقدمة.

(٢) عبد الجبار، المغني، المجلد ٨، ص٤؛ المجلد ١٢، ص٢٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣٦٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٤٧؛ المجلد ١١، ص٢٢٩.

(٥) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٢٣٦.

(٦) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص١٢٠.

(٧) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣٣٥.

(٨) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص١٦.

(٩) المصدر نفسه، المجلد ٦، ١، ص٢١٤.

يكفر مثل ما فعله لمن يعلم أنّه يؤمن: من أنواع التمكين والألطاف وغيرهما»[١]. وذكر انتقاداتهم لتوكّل الصوفية[٢]. وحين تتباين آراؤهم، يوضح عدم الاتفاق، مثله في ذلك مثل الخياط. بصدد تعريف الإنسان، يعرض وجهات نظر أبي الهذيل والنظّام وبشر والأسواري وأبي هاشم[٣]. لقد دحض أبو علي كتاب الجاحظ عن الطبائع والمعنون: **كتاب الإلهام**[٤]، واعترض قائلاً إنّه إن كانت المعارف تقع بالطبع كما يعتقد الجاحظ، فما الحاجة إلى التدبّر والنظر؟[٥]. يذكر عبد الجبّار نظريّتي أبي علي وأبي هاشم المتباينتين حول الأفعال الاضطرارية[٦] ويعلن أنّه ألّف عملاً كاملاً حول الاختلافات بين الشيخين؛ هذا الكتاب الذي لا يزال مخطوطاً موجود[٧].

يقدّم عبد الجبّار وجهة نظره الخاصّة في الأطروحات التي يحلّلها. هكذا، ينتقد تفاؤل النظّام؛ ويفضّل تصوّر أبي هاشم على تصوّر أبي علي بصدد الإرادة[٨]ويقدّر بصدد هذا الأمر أنّ شيخه أبا عبد الله البصري ليس واضحاً[٩]. وهو يناقض أبا هاشم الذي خلط بين المنع والعجز[١٠]، ويرفض وجهة نظر معمّر في الجسم البشري[١١] ووجهة نظر النظّام في الروح[١٢]. لا

---

(١) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٤٤ -٤٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣١٠ -٣١١.

(٤) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص١٣٣ وص١٤٠.

(٥) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص٣١٩.

(٦) المصدر نفسه، المجلد ٦، ٢، ص٧٥.

(٧) اختلاف الشيخين، الفاتيكان، الذخيرة العربية، أورده خشيّم، الجبائيان، ص٣٢٩.

(٨) المصدر نفسه، المجلد ٦، ٢، ص٥٥.

(٩) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٢٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص٢٩.

(١١) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣١٤.

(١٢) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣١٥.

تبدو له أطروحة الجاحظ عن الطبائع مقبولة[١]؛ وهو لا يشاطر أبا علي نظرته إلى العلم والإدراك[٢].

لقد عرف عبد الجبّار حقّ المعرفة المذاهب الأخرى في زمانه ودحضها لإبراز أفكار المعتزلة. انتقد المدرسة الأشعرية التي كان من معتنقي أفكارها قبل أن ينضمّ إلى المعتزلة. وقد ألّف كتاباً لدحض كتاب الأشعري المعنون «**اللمع**»، وضع له عنوان «**نقض اللمع**»، ضاع اليوم[٣]. عرض النظريات الجبرية ورفضها. وقدّم رأي جهم وضرار والنجّار وحفص الفرد بصدد أصل أفعال العباد[٤]. لقد أكّد جهمٌ بأنّ الإنسان لا يستطيع التصرّف من تلقاء نفسه وقدّم ضرار مفهوم الكسب[٥] الذي لم يقرّه عبد الجبّار[٦]. بالنسبة إليه، خلط ضرار بين إرادة الله والمراد، في حين ميّز بينهما أبو الهذيل تمييزاً جيداً[٧]. يقدّم عبد الجبّار وجهة نظر جهم بصدد العادة ويعارض بها نقد أبي هاشم[٨]. وفق البلخي، يعدّ المجبرة القتل متزامناً مع انتهاء الحياة؛ بكلماتٍ أخرى، القاتل ليس سوى أداةٍ للقدر[٩]. يتفحّص عبد الجبّار هذه الأطروحة ويشجبها بالعودة إلى الشيوخ المعتزلة القدامى الذين لا يسمّيهم[١٠]. وقد سبق لنا استخدام توثيقه للفرق غير الإسلامية[١١] ولن نعود إليه هنا.

---

(١) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص٣١٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ٦، ٢، ص٧١.

(٤) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٣.

(٥) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٤.

(٦) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٣٢.

(٧) المصدر نفسه، المجلد ٦، ٢، ص٤.

(٨) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٧.

(٩) المصدر نفسه، المجلد ١١، ص٣.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد ٨، ص٧.

(١١) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم ٣.

تكفي الأمثلة التي قدّمناها توّاً لإظهار أهميّة «المغني» كمصدرٍ معتزلي. لكن ينبغي ملاحظة أسلوبه الكثيف وأحياناً الغامض، العائد ربّما إلى أنّ الأمر يتعلّق بسلسلةٍ من الدروس الملقاة لا بعملٍ تمّت كتابته منهجياً. يظهر الطابع الشفهي للمغني في تكرار موضوعاتٍ متماثلةٍ في عدّة مجلّدات. والمؤكّد أنّ تأليفاً أكثر صرامةً كان سيتجنّب الأقوال المكرّرة.

٣ - «شرح الأصول الخمسة» وكتابات أخرى لعبد الجبّار

خلافاً للمغني الذي يصعب فهمه في كثيرٍ من الأحيان، يتميّز **شرح** عبد الجبّار بالوضوح والبساطة. نشره عبد الكريم عثمان في القاهرة في العام ١٩٦٥، وهو يقدّم توليفاً للنظام المعتزلي، والأرجح أنّه كان مكرّساً لجمهورٍ عريضٍ لا لاختصاصيين متمرسين، خلافاً للمغني. نعلم أنّ جميع المعتزلة يتوافقون على الأسس الخمسة التي يطوّرها كتاب **الشرح**: عدل الله، ووحدانيته، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد (بالثواب) والوعيد (بالعقاب)، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا يعكس العمل على نحوٍ جيّدٍ الأطروحات المعتزلية فحسب، بل كذلك النقاشات مع مناصري مذاهب أخرى: الجبرية والكرّامية والأشعرية والثنوية واليهودية - المسيحية. يدحض عبد الجبّار بكياسةٍ الأفكار المعارضة لأفكار مدرسته ويتنطّع لإظهار تفوّق مدرسته على جميع المدارس الأخرى. وكالعادة، يشير إلى مصادره، التي تعرّفنا عليها. يعود بخاصّةٍ إلى «مقالات» الكعبي وإلى نصوص الجبائيين[١]. وهو يذكر فضلاً عن ذلك عملين لأبي علي: **الكتاب المثال** الذي يظهر أنّ الإنسان يتصرّف تصرّفاً عقلانياً[٢] وكتاب **من يكفر ومن لا يكفر** الذي يدحض الأطروحات التقليدية[٣]. كما يذكر كتاب **شرح الأصول الخمسة** ابن الراوندي والورّاق[٤].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٢، ص٥٢،...

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٤.

يعرض عبد الجبّار هنا أيضاً الموضوعات المألوفة لدى كبار شيوخ المعتزلة كما يعبّر عن أسلوبه الخاص في النظر إلى المسائل المناقشة. يختصر على نحوٍ خاصٍ وجهة نظر أبي الهذيل بصدد الأجسام[١] والخلق[٢] والحسن[٣] والثنوية[٤]...؛ ويختصر وجهة نظر الجاحظ عن المعرفة[٥] والقبح[٦]...؛ ووجهة نظر النظّام بصدد أنّ الله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً[٧]؛ ووجهة نظر ثمامة بصدد المتولّدات[٨]؛ وأبي هاشم بصدد الكسب[٩]؛ وأبي علي بصدد النظر والاستدلال[١٠]، كما يقدّم التفرقة بين المحسن والمسيء[١١]... يعرّف شرح الأصول الخمسة أفعال العباد ويصنّفها[١٢]، كما يعيّن ويحدّد معنى الاستطاعة[١٣] والألم[١٤]... وحين يجد عبد الجبّار ضرورةً لذلك، فهو لا يتردّد في انتقاد نظريات الجاحظ والكعبي[١٥] وبعض الشيوخ الآخرين. وهو يرى أنّ تعريف أبي علي للواجب لا يسمح بتمييز الفعل الحسن من الفعل القبيح[١٦]. لديه تصوّر مغايرٌ لتصوّر

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٥٢.
(٦) المصدر نفسه، ص٣١٣.
(٧) المصدر نفسه، ص٣١٣.
(٨) المصدر نفسه، ص٣٨٨.
(٩) المصدر نفسه، ص٣٦٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص٦٥.
(١١) المصدر نفسه، ص٣٠٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص٣٢٩ وما يليها.
(١٣) المصدر نفسه، ص٣٩٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص٤٨٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص٥٥ وص٥٧.
(١٦) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

ابن سهلويه بصدد إدراك الألم[١]. وهو لا يقرّ بإمكانية أن يقع من الله القبح مثلما يؤكّد، على مثال المجبرة، بعض شيوخه[٢]. بالنسبة إليه، القبح منكَرٌ سواءٌ وقع من الله أم من العباد[٣]. معرفة الله لا تقع حدساً واتفاقاً[٤]، بل هي مكتسبةٌ وتستند إلى البرهان.

بصورةٍ عامّة، يعتقد عبد الجبّار أنّ المذاهب المناقضة للاعتزال خاطئة. وهو يدحض بدايةً المجبرة[٥] ونظرية الكسب[٦] التي تبدو سخيفةً في نظر جميع خصوم المجبرة: الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية[٧]. ينتقد الأشعري انتقاداً قوياً[٨] ويتفحّص معظم الأطروحات الأشعرية ويرفضها[٩]. تتناقض في رأيه الثنوية والملل المنحدرة منها كالديصانية والمانوية والمجوس[١٠] والمرقيونية[١١] مع عدل الله ووحدانيّته. نلاحظ أنّ الثنويين المعاصرين يعرفون النصّ القرآنيّ ويستخدمونه لإرباك المعتزلة. نجد أيضاً في كتاب **شرح الأصول الخمسة** تحليلاً نقدياً لليهودية والمسيحية ويقدّم نصوصها وفق النوبختي الذي ترك كتاباً بعنوان **«الآراء والديانات»**[١٢]. المسيحيون الذين يتحدّث عنهم هم بصورةٍ خاصّة النسطورية واليعقوبية[١٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٣١٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٣١١.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٥) المصدر نفسه، ص٨٣، ص٨٦، ص٣٠٤...
(٦) المصدر نفسه، ص٣٦٣ -٣٨٠.
(٧) المصدر نفسه، ص٣٦٥.
(٨) المصدر نفسه، ص١٨٣.
(٩) المصدر نفسه، ص١٨٣، ص٣١٨، ص٤٤٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص٢٧٨.
(١١) المصدر نفسه، ص٢٨٤.
(١٢) المصدر نفسه، ص٢٩١.
(١٣) المصدر نفسه، ص٢٩٢ -٢٩٨.

ينقل عبد الجبّار أنّ أبا مجالد، تلميذ الخيّاط، يماهي بين نظريات ابن الكلاّب والأطروحات المسيحية[1]. جميع أولئك الذين يؤكّدون الطبع، كالملحدة والمتفلسفين، هم في واقع الحال مجبرة[2].

إذاً كتاب شرح الأصول الخمسة نصٌّ أساسيٌّ لمعرفةٍ جيدةٍ بالاعتزال، أكمله «**المغني**» وكتابات عبد الجبّار الأخرى. من المناسب أن نذكر في نهاية المطاف عملين لهذا الشيخ عينه: كتاب **تنزيه القرآن عن المطاعن** وهو تفسيرٌ للنصّ القرآني يتوافق مع مذهب المعتزلة وتمّ نشره في بيروت من دون ذكر التاريخ؛ ويمكن مراجعته على نحوٍ مفيدٍ في الوقت عينه الذي نراجع فيه كتاب «**الكشّاف**» للزمخشري. والكتاب الثاني حفظه واختصره ابن متويه، تلميذ عبد الجبّار، وفق ملاحظاته التدريسية هو كتاب: **المحيط بالتكليف**، وهو عرضٌ إجماليٌّ جيّدٌ تمّ نشر مجلّده الأوّل في القاهرة في العام ١٩٦٥. ولأنّه يعرض بوضوحٍ الموضوعات نفسها التي تعرضها النصوص المذكورة آنفاً، فلا يبدو ضرورياً تحليله هنا. والأمر ينطبق على كتاب **متشابه القرآن** الذي نشر في القاهرة في العام ١٩٦٩ بمجلدين (صدر عن دار التراث).

٤ - نصوص معتزلية أخرى

فضلاً عن عمل الخيّاط وعمل عبد الجبّار، ينبغي أن نذكر باختصارٍ بعض النصوص المعتزلية الأخرى التي تضيف عناصر مفيدةً إلى الأعمال التي سبق تعدادها. سنذكر بدايةً **مجازات**[3] الرضي (توفي في العام ١٠١٦/٤٠٦) و**أمالي**[4] المرتضى (توفي في العام ١٠٤٥/٤٣٦)، وكاتباهما معتزليّان إماميّان، معاصران وتليمذان في الآن عينه لعبد الجبّار. درس الرضي على عبد الجبّار **كتاب شرح الأصول الخمسة**[5] وكرّاساً في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٥.

(٣) الرضي، مجازات، طبعة القاهرة، ١٩٣٧.

(٤) المرتضى، أمالي، طبعة بيروت، ١٩٣٧.

(٥) الرضي، مصدر سبق ذكره، ص٤٦ وص٢٦٦.

الشرع[1]؛ حفظ المرتضى مقاطع من تفسير أبي علي[2] ولم ينفصل عن عبد الجبّار إلاّ حين تعلّق الأمر بالمذهب السياسي[3]. والمواقف التي يؤكّدها هذان الكتابان هي في المجمل مواقف مدرسة المعتزلة.

مع «**الكشّاف**» للزمخشري (توفي في العام ١١٤٨/٥٣٨)، يتوافر لدينا أشهر تفسيرٍ معتزليٍّ للقرآن، امتدّ تأثيره حتّى إلى أوساط السنّة. وهو يستلهم أعمال الشيوخ القدامى وينقل أجزاء عن أبي علي والرمّاني بخاصّة[4]. يحلّل الزمخشري أيضاً التفاسير السنّية، لاسيّما المجبرة والأشعرية فيدحضها وفق مذهب المعتزلة، مستخدماً منهج التأويل العقليّ كما رأينا. هكذا، يعدّ "الكشّاف" مصدراً بالغ الأهميّة، بالتوثيق الذي يوفّره وبالمواقف المذهبية التي يعيد تأكيدها في آنٍ معاً.

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (توفي في العام ١٢٥٨/٦٥٦) هو أيضاً نصٌّ معتزليٌّ مرجعي، حتى وإن بدا متأخّراً نوعاً ما. المؤلّف شيعيٌّ ويؤكّد صراحةً أنّه يدين بفكر المعتزلة[5]. وهو يعود إلى كبار شيوخ المدرسة ويعرض وجهات نظرهم، ولا ينسى أن يرفض الانتقادات المغرضة التي تعرّضوا لها. من بين الشيوخ المعروفين، يذكر بخاصّة الخيّاط[6] والإسكافي[7] والنظّام[8] والكعبي[9] والجاحظ[10] وعبد الجبّار[11]. وهو يدافع

(١) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٢) خشيم، الجبائيان، ص٢٢٥.

(٣) هنري لاوست H. Laoust, Les schismes، ص١٨٣.

(٤) الجويني، منهج الزمخشري، ص٨٠ وص٨٧.

(٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الثالث، ص١٩٠.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٥٢٥.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٧٨٢.

(٨) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٦٥٨.

(٩) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص١٩٠.

(١١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٢٩٤.

عن ذكرى الإمام علي ضدّ النظّام[١]. في رأيه، يدين الأشعريون بمذهبهم للمعتزلة بما أنّ زعيمهم الأشعري كان تلميذ الشيخ المعتزلي أبي علي الجبائي[٢]. يقدّم ابن أبي الحديد كذلك مؤشّراتٍ مهمّةً أخرى، لاسيّما حول الزردشتية[٣] واليهودية المسيحية[٤].

أخيراً، سمح اكتشاف مخطوطٍ مهمٍّ مؤخراً يعود للقرن الرابع / العاشر بتقديم إضافاتٍ قيّمةٍ إلى النصوص الأساسية التي سبق ذكرها. إنّه عملٌ لابن الخلاّل بعنوان **الردّ على المجبرة القدرية** بصدد الأطروحات التي استخرجوها من الآيات القرآنية ذات التفسير المعقّد. وقد اطّلعنا عليه أثناء رحلةٍ إلى الرباط، وذلك بفضل قيم المكتبة الوطنية[٥]. وفق عنوان هذا المخطوط، بدا وكأنّه كتاب مناظرةٍ مكرّسٌ لمحاربة مذهب المعتزلة، مثل كتاب الرد لابن حنبل أو كتاب الدارمي[٦]. وكانت مماهاة المجبرة بالقدرية تستطيع تعزيز وجهة النظر هذه. لكن في الواقع، بعد تفحّصٍ متعمّقٍ للصفحات الأولى، بدا لنا بوضوحٍ أنّنا في حضرة كاتبٍ معتزليٍّ ينسب نفسه لتقاليد المدرسة. بقي أن نموضعه موضعةً دقيقةً في الزمان وبالنسبة لتطوّر المذهب.

إنّ المصادر المتوافرة في حوزتنا لا تتحدّث كثيراً عن ابن الخلاّل باستثناء ملاحظةٍ موجزةٍ عثرنا عليها عند ابن النديم[٧]. تقدّم هذه الملاحظة الببليوغرافية عنوانين: كتاب **الأصول** وكتاب **المتشابه**؛ والأرجح أنّ الأخير هو كتاب الرد لابن الخلاّل. يشير ابن النديم إلى أنّ مؤلّفه هو أبو عمر أحمد

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٣٦.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص١٠٠ -١٠١.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص١٨٣.

(٥) المخطوط D 3192، المكتبة الوطنية، الرباط.

(٦) عقائد السلف، ص٥٣ و٣٥٣.

(٧) ابن النديم، الفهرست، ص٢٤٧.

بن محمّد بن حفص الخلاّل، الذي يتوافق تماماً مع مؤلّف المخطوط. كان ابن الخلال بصري الأصل وقاضياً لحرّة وتكريت. كان تلميذاً لابن الإخشيد (توفي في العام ٩٣٧/٣٢٦)، ما يضعه حقاً في القرن الرابع للهجرة. في القاموس الأدبي الذي ألّفه ياقوت، يذكر ضمن ترجمته للرمّاني (توفي في العام ٩٩٤/٣٨٤) أنّه كان لذلك النحوي المعتزلي الشهير تلميذٌ يدعى محمد بن أحمد الخلال[١] يبدو أنّه ابن مؤلّف الرد. في الوضع الحالي لتوثيقنا، ليست لدينا تفاصيل أخرى.

يتّسم المخطوط بأهميةٍ كبيرةٍ تتمثّل في استعراض الحجج التي يستخرجها المجبرة من النصّ القرآني ليبرّروا وجهة نظرهم. يخلط ابن الخلاّل بين المجبرة والقدرية، مثلما درجت مدرسة المعتزلة على فعله، حتّى عهد عبد الجبّار[٢]. وهو يدحض الأطروحات القدرية مستنداً إلى كتابين يصفهما بأنّهما «ممتازان»[٣]، أحدهما لجعفر بن حرب (توفي في العام ٨٥٤/٢٤٠) والثاني لأبي علي الجبائي (توفي في العام ٩١٥/٣٠٣)، وهما شيخان بارزان في القرن الثالث / التاسع. كتاب الثاني، الذي اختفى مذّاك، «موجزٌ ومحكم: فهو يُظهر ثقافةً واسعةً وحجّةً متينة»[٤]. يتفحّص المخطوط التفسير الجبري لثلاثٍ وثلاثين سورةً قرآنية، ويُظهر في كلٍّ منها الآيات التي استعملها المجبرة. ينتقد ابن الخلاّل نظرياتهم وفق كبار شيوخ المعتزلة. في مجرى دراستنا هذه، سوف نستفيد من الحجج التي قدّمها المؤلّف واستخدم فيها أعمال سابقيه المعروفة آنذاك.

في العام ١٩٧١، قام في القاهرة الباحث محمّد عمارة بنشر نصوصٍ معتزليةٍ لم تكن معروفةً بعنوان «رسائل في العدل والتوحيد» بمجلّدين

---

(١) ياقوت، معجم الأدباء، المجلد ١٨، ص٢٠٨.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأول، IV.

(٣) ابن الخلاّل، الردّ، ص٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٤.

(نشرتهما دار الهلال). تقدّم هذه «الرسائل» أهمّية كبيرةً للبحث لأنّها تكمل أو توضح النصوص المعتزلية المتوافرة لدينا، ولاسيما موسوعة «المغني» وأعمال عبد الجبّار أو تلاميذه الأخرى. نجد فيها دراساتٍ قديمةً نسبياً كاتبها، يحيى بن الحسين، مؤسّس الإمامة الزيدية في اليمن ضد القرامطة في العام ٨٩٣/٢٨٠ في عهد الخليفة العبّاسي المعتضد[١]؛ وقد عاش من العام ٨٥٩/٢٤٥ إلى العام ٩١٠/٢٩٨. تدحض هذه الدراسات الأطروحات الجبرية وتعرض معظم أطروحات مذهب المعتزلة، مستدلّةً في كثيرٍ من الأحيان بالنص القرآني. تكمن أهميّة هذه النصوص في أنّ المؤلّف شبه معاصرٍ للخيّاط وللجبائيين. ويتضمّن الكتاب عينه مختصراً لكتابات عبد الجبار بعنوان «المختصر»، وكذلك نصوصاً معتزليةً أخرى استفدنا منها.

هنا ينتهي الفصل الأول. لقد حاولنا موضعة الشروط التي رسّخت فيها مدرسة المعتزلة وجودها في مواجهة الميول السياسية الدينية المتجابهة أثناء الفتنة. وقد حاولنا إظهار أصالة مواقف المعتزلة بالمقارنة مع مواقف معاصريهم وخصومهم، وذلك بتحليل المصادر المذهبية والتأثيرات الأجنبية والمنهج. بعد هذه الاعتبارات الأوّلية، أصبح بإمكاننا التطرّق لدراسة حرّية الإنسان في فلسفة المعتزلة، انطلاقاً من النصوص الأساسية المتوافرة حالياً.

---

(١) محمّد عمارة، مقدّمة، رسائل، ص٢١.

الفصل الثاني

الإنسان غير مكرهٍ على الفعل


الهيئة العامة
السورية للكتاب

القسم الأول

الـردّ علـى القدريـة

في النصّ القرآني، توجد آياتٌ يؤكّد معناها الصريح حرّية الإنسان في الاختيار وقدرته على الفعل، وآياتٌ أخرى ينصّ معناها على قدرة الله بقدرة. يهمل المجبرة عمداً الآيات الأولى ولا يريدون أن يأخذوا بالحسبان سوى الآيات الأخرى المناسبة لتصوّراتهم القدرية. وعلى العكس من ذلك، يتعلّق الأمر بالنسبة للمعتزلة بالمصالحة بين هاتين الفئتين من الآيات في جهدٍ تركيبيٍّ يضمّ مجمل المعطيات الكتابيّة، باستخدام المنهج العقلاني في التفسير. ينبغي التذكير بأنّ منهج المعتزلة يتمثّل في شرح الآيات المشتبهة بالآيات المحكمة وبملاحظة أنّ الاشتباه إنّما يكون من جهة اللفظ، فأمّا من جهة المعنى فليس بمشتبه[1]. حينذاك يتوضّح معنى الألفاظ، شرط امتلاك الكفاءة اللازمة[2].

وفق واصل، تنصّ الآيات المحكمة على ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفسّاق وما أشبه ذلك من آي الوعيد، والآيات المتشابهات أخفى الله عن العباد عقابه لهم ولم يبيّن أنّه يعذّب وفقها كما بيّن في المحكم منها. تحيل الآيات المتشابهة إلى مفاهيم صعبةٍ كبعث الأموات والإتيان بالساعة... وقال الإسكافي في قول الله تعالى: [**آيات محكمات**]: هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة، و[**أخر متشابهات**] وهي الآيات

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٦، ص٣٨٣ وص٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلد ١٦، ص٣٨١.

التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة[١]. التفسير العقلاني ممكنٌ لأنّه لا وجود في القرآن لما لا يتوافق مع العقل. تتمثّل المهمّة الأولى التي يتوجّب على المعتزلة القيام بها في دحض الأطروحات الجبرية بصدد القدر انطلاقاً من تفحّصٍ متعمّقٍ للآيات والأحاديث التي تستند إليها محاجّتهم. لقد استعرضنا آنفاً عدداً من الآيات وفق شرح عبد الجبّار[٢]، وآن الأوان لتحليل هذه النصوص واستكمالها عند اللزوم بمصادر أخرى.

I

نقد الأطروحات الجبرية المستندة إلى القرآن

يعدّد عبد الجبّار ويناقش عدداً من الآيات التي يذكرها المجبرة عادةً لإظهار أنّ الإنسان مرغمٌ على الفعل وأنّه لا تتوافر لديه أيّة مبادرةٍ شخصية. في المقام الأوّل، يقول إنّه يستحيل تأييد المدرسة الجبريّة حين تزعم أنّ الله يخلق أفعالنا جميعاً. وبالفعل، لا تفهم هذه المدرسة فهماً جيداً الآية التالية: **[قال أتعبدون ما تنحتون؛ والله خلقكم وما تعملون]** (الصافات/٩٥ -٩٦). إذ يؤكّد هذا النصّ على الأطروحة المعتزلية لأنّه يذمّ البشر على عبادتهم لما ينحتون؛ فهو ينسب إليهم عبادة الأصنام. ولولا ذلك، لا يمكن تفسير سبب ذمّ الله لهم على خطئهم[٣]. من جانبٍ آخر، ينبغي ألاّ تفسّر حرفياً عبارة «ما تعملون»، بل تفسيرها تفسيراً عقلانياً. وسوف نفهمها على نحوٍ أفضل إذا فكّرنا في الشيء المصنوع؛ ينبغي أن نفهم من ذلك أنّ الله قد خلق المادّة التي تشكّلونها. وما يشهد على أنّ ذلك هو المعنى الحقيقي الذي ينبغي تبنّيه هو الآية التالية: **[يعملون له (سليمان) ما يشاء من محاريب وتماثيل...]** (سورة سبأ/١٣). المحاريب مصنوعةٌ من جوهرٍ وشكلٍ

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلد الأول، ص٢٦٩ -٢٧٠.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، II.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٢.

والله يخلق الجوهر، أمّا البشر فيشكّلونه. إذاً المعنى هو التالي: «الله خلقكم وخلق ما تعملون فيه». ويدعم نصٌّ آخر هذا التفسير: **[وأوحينا إلى موسى أن ألقِ عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون]** (سورة الأعراف/١١٧). هكذا، يتعلّق الأمر حقّاً بما يصنعه البشر لا بأفعالهم. ويعلّق الزمخشري: كيف يستطيع كائنٌ مخلوقٌ كالإنسان أن يعبد شيئاً مخلوقاً كالصنم؟ يقال عموماً: عمل النجّار الباب والكرسي والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها دون جواهرها[١].

تستدلّ المدرسة الجبرية بآيةٍ أخرى كما يلاحظ عبد الجبّار: **[الله خالق كلّ شيء...]** (سورة الزّمر/٦٢). إذا فهمنا من ذلك أنّ الله هو صانع الأفعال البشرية مثلما يقول المجبرة، فما الذي تعنيه قوّة الخالق هذه؟ بدل أن يكون ذلك مديحاً، سيؤدّي بالفعل إلى خلاصاتٍ سخيفة. لا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم. إذ بين أفعالنا، هنالك أيضاً الكفر والإلحاد والظلم. الأطروحة الجبرية غير مقبولة. ينبغي إذاً تأويل الآية بمعنىً آخر أقرب إلى العقل: ينطبق الخلق هنا على نظام العالم العام لا على الأفعال البشرية[٢]. يزعم المجبرة أيضاً أنّ أفعالنا من خلق الله مثلها مثل السموات والأرض: **[الذي خلق السموات والأرض وما بينهما]** (الفرقان/٥٩). يعترض عبد الجبّار بأنّ هذا التأكيد يفترض أنّ الله قد خلق أفعال العباد كلّها في ستّة أيامٍ مثلما خلق السموات والأرض. ومثل هذه الفرضية غير معقولة: إنّ الخلق في التعارف إنّما يجري على فعلٍ وقع مطابقاً للمصلحة، ومعلومٌ أنّ أفعال العباد ليست كذلك؛ بل أكثر، فمعظمها يتناقض معها، ولا يمكن بالتالي نسبتها إلى الله[٣]. يستدعي المجبرة حينذاك إرادة الله بإرادة: **[إنّ ربّك فعّالٌ لما يريد]** (سورة هود/١٠٧). ويستنتجون منها أنّ في أفعال العباد ما يريده الله تعالى، فيجب أن يكون فاعلاً لها. أمّا مذهب المعتزلة، فيفسّر النصّ عينه تفسيراً مغايراً تماماً: المراد به أنّ الله فاعلٌ لما يريد من فعل نفسه، ولا يجوز

---

(١) الزمخشري، الكشّاف، المجلد الثالث، ص٣٤٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٨٣ -٣٨٤.

غير هذا؛ لأنّ الآية وردت مورد الامتداح، ولا مدح في أن يكون فاعلاً لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير[1].

يذكر عبد الجبّار خلطاً شائعاً في المدرسة الجبرية بين مفهومي العلم المسبق والقدر. الله يعلم كلّ شيء لكنّه لا يريد مطلقاً إتمام كلّ ما يعلمه. العلم لا يعادل الفعل. بالنسبة إلى المجبرة، الله يجيز المحن جميعاً وفق الآية: [**ما أصاب من مصيبةٍ في الأرض ولا في أنفسكم إلاّ في كتابٍ من قبل أن نبرأها**] (سورة الحديد/٢٢). ويستخلصون من ذلك أنّ جميع المصائب من جهة الله وأنّ واجبنا يقتضي الخضوع لإرادته. يلاحظ عبد الجبّار أنّ قراءةً أفضل للنصّ تظهر أنّ الأمر يتعلّق بالأنفس لا بالمصائب التي تصيبها. إنّ علم الله المسبق لا يعني أنّه يخلق الشرور أو المصائب التي تصيب البشر. إذ سيكون من الظلم أن ننسب إليه آلامنا جميعاً. للآية طابع مديحٍ يزيّفه التفسير الجبري تزييفاً تاماً: كيف يمكن حمد الله على المصائب التي يصيبنا بها؟[2]

تدفع المدرسة الجبرية قدُماً آيةً أخرى تُذكر في سياق مناقضة الحرّية: [**ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس**] (الأعراف/١٧٩). لا يمكن لأحدٍ أن يستخلص من ذلك أنّ الله قد حدّد أفعالنا مسبقاً. بل هو ينذرنا بأنّه يعلم مسبقاً أنّ هذه الكائنات قد اختارت جهنّم. نجد مجدّداً هذا المعنى في الآية: [**فالتقطه (موسى) آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحَزَناً**] (القصص/٨). نعلم أنّ امرأة فرعون أرادت الاحتفاظ بموسى لتربّيه؛ إذاً، لم يكن الطفل يمثّل خطراً. لكنّ الله كان يعلم - بعلمه المسبق - أنّ الأمر سيكون مغايراً[3].

هل ينجم من قوله تعالى: [**وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنّه عليمٌ بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**] (الملك/١٣-١٤) أنّه يلهم أفعالنا ويوجّه وعينا؟ تعتقد المدرسة الجبرية اعتقاداً جازماً أنّ أقدارنا محدّدةٌ

(١) المصدر نفسه، ص٣٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٥.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ٢، ص٢٣٤.

مسبقاً وأنّنا مرغمون على الامتثال بصرامةٍ إلى الأمر الذي نتلقّاه. يتفحّص عبد الجبّار النصّ الكامل ويخلص إلى نتيجةٍ مغايرةٍ جداً[1]. فهاتان الآيتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة وردتا مورد التوبيخ والذّمّ، كما يقول، والله لا يمكن أن يذمنّا على أفعالٍ لا تتعلّق بنا. لو كان رأي المجبرة صحيحاً، لقال الله: وأسرّوا قولكم أو اجهروا به فإنّي عليمٌ بما أنا فاعله، وهذا لا يستقيم.

يلجأ المجبرة إلى آيةٍ أخرى يبدو لهم أنّها تثبت القدرية إثباتاً أكيداً: [**ربّنا واجعلنا مسلِمين لك**] (البقرة/١٢٨). قالوا: في ذلك ما يدلّ على أنّ الإسلام من قبله تعالى، وكلّ من قال بأنّ الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال. يعترض عبد الجبّار بأنّه لو كان الأمر كذلك، فكيف يكون من قِبَله وقد مدح عليه وذمّ على خلافه ورغب في الثواب بفعله والعقاب بتركه؟ ويضيف إنّ الإسلام موقوفٌ على أحوالنا ويقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا. فإذاً لابدّ من أن يؤوّل ذلك ويقال إنّ المراد به، «اللهم الطف بنا ووفّقنا كي نستسلم لك ونؤمن بك.» [2]

يشرح ابن الخلاّل الآية نفسها على النحو التالي[3]: إبراهيم يدعو الله أن يمنحه الدعم المطلوب ليتمكّن من الإيمان، هو وصحبه؛ الإيمان ليس إذاً من صنع الله، بل يكتسبه الإنسان. من الشائع في اللغة العربية أن ينسب فضل فعلٍ إلى من يمنح وسائل إنجازه. هكذا، إذا قدّمتُ لخادمٍ الموارد اللازمة لبناء بيوتٍ أو قصور، فمن الصحيح القول إنّني أصل إنجازاته، حتى إن لم أبنِ بنفسي تلك المباني. وحين يسمّي خليفةٌ حاكماً أو قاضياً أو وزيراً، فهو لا يتحمّل شخصياً أعباء كلٍّ منهم، لكنّه هو الذي يسمح لهم بممارسة مهامّهم. مثل هذا المعنى واضحٌ في الآية ١٢٤ من السورة عينها، حين يقول الله لإبراهيم: [**إني جاعلك للناس إماماً**] (البقرة/١٢٤).

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٦.

(٣) ابن الخلاّل، الرد، ص٣٥.

كذلك، لا يمكن المجبرة أن يستخلصوا حجّةً من الآية: **[وما رميتَ (التراب) إذ رميتَ ولكنّ الله رمى]** (الأنفال/١٧). هذا لا يعني أنّ النبيّ ليس صانع هذه الرمية من التراب؛ لقد أراد الله القول إنّه ساعد نبيّه وسهّل له عمله[١]. الأمر يتعلّق هنا بنجدة الله لأوائل المسلمين، أثناء المواجهة مع القريشيين في بدر[٢]. حينذاك، يتبادر إلى الذهن اعتراض: إذا كان المعتزلة يزعمون بأنّ الإيمان يُكتسب بمساعدة الله، فلماذا لا يقرّون أيضاً أنّ الله يجعل الكفر والخطيئة ممكنين؟ على هذا الاعتراض الذي يقدّمه المجبرة، من المناسب الإجابة بأنّ الله يحثّ البشر على الإيمان ويعدهم بالثواب؛ لكنّه لا يساعد بأيّ حالٍ من الأحوال أولئك الذين يرتكبون الشرور؛ فهو يبدأ بمعاقبتهم، وفي الآن عينه يترك لهم حرّية الاختيار[٣]. هكذا، إذا ربّى ربّ أسرةٍ ابنه وعلّمه أن يحسن التصرّف، وعصاه الابن بعد بلوغه سنّ الرشد وأساء التصرّف، فما هي مسؤولية الأب؟ سيكون التشكيك فيه ظلماً. بل هنالك ما هو أفضل، إذ يتوجّب على العاقلين الاعتراف بأنّه قد فعل كلّ ما عليه ليجعل ابنه صالحاً، لكنّ الشاب اختار درباً طالحاً[٤].

غير أنّ المدرسة الجبرية تستخرج حجّةً أيضاً من نصٍّ يلمّح إلى تلاميذ يسوع المسيح: **[وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفةً ورحمةً]** (الحديد/٢٧). من الواضح أنّ هذه الرأفة من صنع الله: يقول المجبرة إنّه ليس للنصارى أيّ فضلٍ في ذلك. يجادل عبد الجبّار هذا الرأي ويلاحظ أنّه توجد نصوصٌ أخرى تمنع المؤمنين من إظهار الرحمة تجاه العصاة، لاسيّما الزناة منهم: **[ولا تأخذكم بهما رأفةٌ في دين الله]** (النور/٢). ولو

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٦، ص٤٢٣.

(٣) ابن الخلاّل، الرد، ص٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٢.

كانت الرأفة من قبل الله، فلماذا أجاز النهي عنها في هذه الآية؟ العاصي هو إذاً صانع فعله[١].

يتمّ الاعتراض أيضاً بأنّ الله هو أصل جميع أفعالنا، لأنه **[هو الذي أضحك وأبكى]** (النجم/٤٣). يشرح عبد الجبّار هذا النصّ بأسلوبٍ آخر. فهو يميّز في الضحك بين التفتّح في العينين والتقلّص في الشفتين من جانب، والسرور الذي يلحق القلب من جانبٍ آخر؛ وذلك قسمان: قسمٌ لا يمكن الانفكاك منه وذلك من جهته عزّ وجلّ، وقسمٌ يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوفٌ على اختيارنا[٢]؛ لكنّ عبد الجبّار لا يوضح فكره أكثر من ذلك. وهو أكثر وضوحاً في كتابه **تنزيه القرآن عن المطاعن**[٣]؛ خلق الله بصورةٍ عامّةٍ الاستعدادات للفرح وللحزن؛ نحن نضحك ونبكي وفق ما إذا كانت حالتنا الداخلية تدفعنا إلى ذلك أو لا؛ ونحن لسنا مرغمين على ذلك مطلقاً. وما يبرهن على ذلك هو أنّنا نستطيع التوقّف عن الضحك إذا شعرنا بالخوف. أمّا البكاء، فهو يتعلّق بالله وبنا في آنٍ معاً. وبالفعل، يمكن أن نفهم فهماً مختلفاً معنى فعلي «أضحك» و«أبكى»: أنعم الله على أهل الثواب بالجنّة وعاقب أهل النار[٤]. وهو يستطيع إذاً أن يدعمنا ويواسينا، لكنّه لا يخلق أفعالنا. وإلاّ لوجب علينا إمّا أن نضحك أو أن نبكي على طريق الدوام والتأبيد[٥].

كذلك، لا تثبت الآيات التالية القدر المحتوم: **[ولو شاء الله ما اقتتلوا]** (البقرة/٢٥٣)؛ **[ما كانوا ليؤمنوا إلاّ أن يشاء الله]** (الأنعام/١١١)؛ **[وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله]** (الإنسان/٣٠). يلاحظ عبد الجبّار أنّ كلّ محاجّة

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٧.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٤٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٦.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٧.

المجبرة تنهار إن لم يقرّوا أنّ الإنسان محدِثٌ لأفعاله[١]. وبالفعل، يؤكّد النصّ القرآنيّ مرّاتٍ كثيرةً على فكرة أنّ الله عادلٌ وحكيمٌ وأنّه لا يمكن أن يكذب. علاوةً على ذلك، لا يتوافق مذهب المجبرة مع معنى النصوص التي يستشهدون بها. ففي الآية الأولى (البقرة/٢٥٣)، يتعلّق الأمر بوقائع لا يريدها الله. يفسّر ابن الخلاّل الآية عينها قائلاً إنّ الله كان بمستطاعه أن يمنعهم عن الاقتتال، لكنّه لم يشأ ذلك لأنّه لا يسعى إلى إلجاء وإكراه أحد. كذلك، يعود الإيمان أو عدمه لاختيار الإنسان الحرّ حصراً. والإيمان الذي لا ينجم من إذعانٍ بعد تفكيرٍ هو إيمانٌ مجرّدٌ من القيمة. عبر سماح الله للعباد بأن يفعلوا (يقتتلوا)، أراد الله اختبارهم كي يدركوا عواقب أفعالهم. وتعزّز آيةٌ أخرى وجهة النظر هذه: [**ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّةً واحدة**] (هود/١١٨). لكنّ الله لم يفعل كيلا يضعنا جميعاً في قالبٍ واحد[٢]. علاوةً على ذلك، يمكن أن نسأل المجبرة: «هل أراد الله أن يقتتل الناس؟» سيكون من الخطأ إقرار مثل هذا الرأي. الله امتنع عن التدخّل فحسب، من دون أن يقرّ[٣]. من غير الوارد إذاً إكراه الإنسان على الإيمان؛ وهو لذلك يقول: «لا إكراه في الدين»[٤].

في الآية التالية (الأنعام/١١١)، يلاحظ عبد الجبّار أنّ المراد بالمشيئة المذكورة مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله عزّ وجلّ، قوله تعالى: [**إن نشأ ننزل عليهم من السماء آيةً فظلّت أعناقهم لها خاضعين**] (الشعراء/٤) وقال أيضاً: [**لو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين**] (يونس/٩٩). يظهر مجمل هذه الآيات أنّه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنّه أمهلهم ووكّلهم إلى اختيارهم،

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٧٥.

(٢) ابن الخلاّل، الرد، ص٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٢.

لكنّه لم يشأ[1]. يضيف عبد الجبّار أنّه يحدث أيضاً أن يناقض النصّ صراحةً أولئك الذين يحاولون الاختباء خلف أمر الله: [**سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيءٍ؛ كذلك كذّب الذين من قبلهم**] الأنعام/١٤٨. لقد وصف الله هؤلاء الناس بأنّهم كذّابون. كيف يمكن أن يلتبس الأمر على المجبرة في هذا الباب؟ هذا يدلّ على فساد مقالتهم، يخلص عبد الجبّار [2].

يذكر كتاب **تنزيه القرآن** نصوصاً أخرى يستدلّ بها المجبرة. ويدحضهم عبد الجبّار وفق المنهج عينه الذي يستخدمه في كتابه **شرح الأصول الخمسة**. يكفي أن نذكر بعض تلك النصوص، من دون أن نعود إلى تلك التي قمنا بتحليلها آنفاً. [**أفمن يخلق كمن لا يخلق؟**] (النحل/١٧). يذكّر المؤلّف المعتزليّ أنّ الله قد خلق كلّ أصناف النعم: إنزاله الماء وإنباته أنواع الخيرات والثمرات وتسخيره الليل والنهار والبحر وما فيها من النعم والنجوم... [3]. ولا يدخل في ذلك أفعال العباد ولا خلق الله لها. تفسّر المدرسة الجبرية حرفياً أكثر مما ينبغي الآية التي ألهم الله وفقها النفسَ [**فجورها وتقواها**] (الشمس/٨)؛ وهي تستنتج من ذلك خطلاً أنّ أفعالنا مقدّرة[4]. بالنسبة إلى المعتزلة، ليس هنالك شكٌّ في المعنى. فالله قد أعلم النفسَ وبيّن لها الفجور لتجتنب ذلك والتقوى لتقدم عليها؛ لا التقوى ولا الفجور مفروضان على الإنسان الذي ينخرط طوعاً في الدرب التي يختارها. [**إنّا جعلناك خليفةً في الأرض**] (ص/٢٦). الإنسان خليفة الله في الحياة الدنيا؛ وفق المجبرة، يقتصر دوره على تنفيذ أوامر الله تنفيذاً أميناً. أمّا مذهب المعتزلة، فهو يقدّر على العكس من ذلك أنّ الأمر يتعلّق برسالة ثقةٍ أوليت إلى الإنسان ولا يستطيع تولّيها إلاّ إذا قبلها من دون إكراه[5].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٧٦.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٦٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٥٨.

II

نقد الأحاديث والسير المتعلّقة بـ «القدر»

يستند مناصرو القدر أيضاً إلى بعض الأحاديث والسير التي تقول إنّ النبيّ قد أكّد القدر بمعنى الأمر الإلهي. وفق بشر المريسي (توفي في العام ٨٣٣/٢١٨)، قال النبي: «الله يمسك القلوب بين أصبعيه ويديرها كما يشاء». وهو يفسّر هذا الحديث بمعنى خضوع الإنسان المطلق لله[١]. وينقل الدارمي (توفي في العام ٨٩٣/٢٨٠) الحديث التالي: «أوّل ما خلقه الله هو القلم ثمّ أمره بتسجيل كلّ ما سيخلَق». الله سجّل أفعال سكّان السماوات والأرض قبل وقتٍ طويلٍ من خلقهم[٢].

وفق أبي هريرة، ذكر النبي الحوار التالي: «اجتمع آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثمّ تلومني على أمرٍ قدَر عليّ قبل أن أُخلَق» واستنتج النبي أنّ آدم تغلّب على موسى[٣].

وفق شهادةٍ أخرى ذكرها الدارمي[٤]، «قال آدم لربّه وذكر خطيئته، ربّ أشيءٌ كتبته عليّ قبل أن تخلقني أم شيءٌ ابتدعته؟ فقال: بل شيءٌ كتبته عليك قبل أن أخلقك». وفق شهادة عليّ، قال النبي ذات يوم: «ما منكم من أحد من نفسٍ منفوسةٍ إلاّ وقد كتب مكانها من الجنّة أو النار، وإلاّ وقد كُتِبت شقيةً أو سعيدة». فاعترض عليه أحد الصحابة قائلاً: «يا رسول الله، أفلا نتّكل على كتاب ربّنا وندع العمل فمن كان منّا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فيصيرون إلى عمل أهل الشقاوة؟

---

(١) بشر المريسي، عقائد السلف، ص٤١٧.

(٢) الدارمي، الردّ، ورد في "عقائد السلف"، ص٣١٨؛ بصدد الدارمي، انظر موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، مقال روبنسون.

(٣) البخاري، جواهر، ص٤٠١.

(٤) دارمي، الرد، ص٣٢٤.

قال اعملوا، أمّا أهل السعادة فيسيرون إلى عمل أهل السعادة وأمّا أهل الشقاوة فيسيرون إلى عمل أهل الشقاوة»[١].

وفق ابن مسعود، قال النبيّ: إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين ليلةً ثمّ يكون علقةً مثل ذلك ثمّ يكون مضغةً مثل ذلك ثمّ يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلماتٍ فيقول: اكتب عمله وأجله ورزقه وشقيٌّ أم سعيد[٢]. وإذا ما صدّقنا عبد الله بن الحارث، فقد أكّد عمر بن الخطّاب قائلاً: «إنّ الله خلق أهل الجنّة وما هم عاملون وخلق أهل النار وما هم عاملون فقال هؤلاء لهذه وهؤلاء لهذه»[٣]. أخيراً، وفق عبد الله بن عمرو بن العاص، قال النبيّ: «قدّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض»[٤].

في مقابل هذه الأحاديث والسير التي تؤكّد القدر، نعرف مسبقاً موقف المعتزلة[٥]؛ فهم يقولون إنّ هذه الشهادات ليست مؤكدةً بعددٍ من الصحابة. علاوةً على ذلك، أبو هريرة محدّثٌ لا يتمتّع بكبير مصداقيةٍ، على الرغم من أن الدارمي يدافع عن ذكراه وينكر بأنّ عمر بن الخطّاب قد نعته بالكذّاب[٦]. الحديث الذي ينقل الحوار بين آدم وموسى غير صحيح، وفق أبي على الجبائي، لأنّ القرآن يدلّ على بطلانه وإجماعُ المسلمين ودليل العقل. وإذا قبلنا به، كيف يمكن الإنسانَ أن يكون مكلّفاً؟[٧] لدينا أحاديث تناقض الأطروحة الجبرية ويستخدمها المعتزلة. على سبيل المثال، يذكر عبد الجبّار حديثاً يشجب الظلم: «روي على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم»[٨]. والله لا يكرِه الإنسان على الفعل كي يعاقبه لاحقاً.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص٣١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٢٠.
(٥) انظر أعلاه، الفصل الأول، القسم الرابع.
(٦) الدارمي، الرد، ص٤٩٠.
(٧) طبقات المعتزلة، ص٨١.
(٨) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠٥.

مناصرو القدر الذين يتحدّث النبيّ عنهم هم في الواقع المجبرة الذين يتصرّفون تماماً كالمجوس. فهؤلاء وأولئك يؤكّدون أمر الله ويؤكّدون أنّه يأمرنا بما ليس في الوسع ولا في الطاقة. يُقال إنّهم يصعدون ببقرةٍ إلى شاهق، ويشدّون قوائمها ثمّ يهدهدونها، ويقولون: انزلي ولا تنزلي، مع أنّ البقرة لا يمكنها الانفكاك من النزول ولا الإتيان بخلافه. وهذه حال المجبرة لأنّهم يقولون إنّ الله تعالى كلّف الكافر الإيمان مع أنّه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به[1]. يشرح البرذعي أنّ النبي حين يوصي بتجنّب النقاشات حول القدر يريد القول إنّه ينبغي الامتناع عن أن نضيف إلى الله تعالى ما لا يليق بعدله[2].

يصف حديثٌ نبويٌّ آخر القدريين (المجبرة) بأنّهم «خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس»[3]. يضيف عبد الجبّار إنّ المجبرة يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصي وسألهم عنها، ويقولون: «إنّك أنت الذي خلقت فينا المعصية وأردتها منّا فما لك تعذّبنا وتعاقبنا»؛ وكذلك فإنّهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين إذا سألهم الله عن الإضلال والإغراء والإفساد، ويجيبون بأنّا «لم يكن لنا في شيءٍ من ذلك ذنب، بل كنت أنت المتولّي لجميع ذلك»[4].

يقول حديثٌ ثالث: «لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً». فسأله أحد الصحابة قائلاً: «من القدرية يا رسول الله؟» قال: «الذي يعصون الله تعالى ويقولون: كان ذلك بقضاء الله وقدره». بالنسبة إلى عبد الجبّار، هؤلاء القدريون هم المجبرة[5].

إذا قبلنا نصوص الجبر، فعلينا التخلّي عن كلّ جهدٍ والاستسلام للقدر. والحال أنّ مدرسة المعتزلة ترفض **التوكّل**. من المناسب أن نمنح هذه الكلمة معناها الصحيح، أي أنّه ينبغي علينا التوكّل على الله بعد تنفيذ أوامره. رزقنا مضمونٌ إذا

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٧٣ -٧٧٤.

(٢) طبقات المعتزلة، ص٩١.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٧٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٧٧٥.

قدّمنا الجهود اللازمة لبلوغ ذلك الرزق، مثلما يؤكّد الحديث الشريف[١]. بصدد هذه النقطة، تتلاقى المدرسة الحنبلية مع رأي المعتزلة: «وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب ويستغفروا من المصائب، فمن راعى الأمر والقدر كما ذكر كان... من الذين أنعم الله عليهم»[٢]. يلاحظ ابن تيميّة صواباً أنّ إنكار تكليف الإنسان أكثر خطراً من رفض القدر. ويفضي هذا الإنكار في نهاية المطاف إلى الخلط بين المباحات والمحظورات، بين المؤمنين والكافرين، بين أهل الخير والعصاة، كما يفضي إلى أن نضع في المستوى نفسه آدم وإبليس، نوحاً وقومه، موسى وفرعون... [٣]. ولم تقل مدرسة المعتزلة يوماً شيئاً آخر.

III

الآيات التي تثبت حرّية الفعل

لكن من غير الممكن قبول أسلوب تفكير المدرسة الجبرية انطلاقاً من النصوص التي تنكرها لتبرير أطروحاتها. وبالفعل، هنالك نصوصٌ أخرى كثيرةٌ لا تستخدمها هذه المدرسة، على الرغم من أنّها تثبت حرّيتنا في الفعل. بعد تحليل عبد الجبّار للآيات القرآنية التي يسند إليها المجبرة عقيدتهم، يقترح عليهم مجموعةً من الآيات التي تظهر بوضوحٍ أنّ أفعالنا ليست أبداً من خلق الله وأنّنا مكلّفون تماماً بتصرّفاتنا[٤]. وهو يضيف أنّ أدلّة الكتاب موافقةٌ لأدلّة العقل ومقرّرةٌ له[٥].

تعني الآية التالية: **[ما ترى في خلق الله من تفاوت]** أنّ حكمة الله كاملة، في حين أنّ التفاوت في العباد من جهة الحكمة... وإذا صحّ هذا

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١١، ص٤٥ [نصّ الحديث: «لو توكّلتم على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خِماصاً وتروح بطاناً» (م)].

(٢) ابن تيمية، مجموعة، المجلد الأول، ص١٦٦.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص١٢٨.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٥٥ -٣٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٥٥.

لا يصحّ في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى[١]. يمكن أن تكون الأفعال البشرية حسنةً أو قبيحةً في حين أنّ الله [**أحسن كلّ شيءٍ خلقه**] (السجدة/٧)؛ هذه الأفعال غير مخلوقةٍ في العباد[٢].[**صنع الله الذي أتقن كلّ شيء**] (النمل/٨٨): أفعال الله كلّها متقنةٌ، في حين تكون الأفعال البشرية غير متقنة. على سبيل المثال، في أفعال العباد ما يشتمل على التهوّد والتنصّر والتمجّس، وليس شيءٌ من ذلك متقناً[٣]. يضيف عبد الجبّار أنّ جميع القرآن يؤذن بفساد مذهب المجبرة لأنّ جميع القرآن أو أكثره يتضمّن المدح والذمّ والوعد والوعيد والثواب والعقاب. فلو كانت هذه التصرّفات من جهة الله تعالى مخلوقةً في العباد، لكان لا يحسُن المدح ولا الذمّ ولا الثواب ولا العقاب[٤].

يتعلّق الإيمان بنا مثلما تُظهر الآية التالية: [**وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلاّ أن قالوا أبعثَ الله بَشَراً رسولاً**] (الإسراء/٩٤). لو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره...، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى. لأنّ للمكلّف أن يقول: «الذي منعني منه أنّك لم تخلقه فيّ، وخلقت فيّ ضدّه الذي هو الكفر»، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذ يشدّ يدي غلامه إلى رجليه، ويطرحه في مقرّ بيتٍ مظلم، ويغلق عليه الأبواب ويقول: «يا شقيّ، لمَ لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟» لن يكون لذلك معنى[٥].

ومن ذلك أيضاً سؤال الله تعالى غير المؤمنين: [**كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم؟**] (البقرة/٢٨). أورد ذلك متعجّباً منهم الكفر، ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع. إذا أقرّينا أطروحة الجبرية، كيف يمكن اللهَ أن يعاقب الكافرين؟[٦] هنالك آياتٌ أخرى تؤكّد تفسير المعتزلة بصدد حرّية المعتقد: [**فما لهم عن التذكرة معرضين**] (الحديد/٨). [**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**] (الكهف/٢٩). [**هو الذي خلقكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمن**] (التغابن/٢).

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٥٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٥٧.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٥٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٥٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٦٠.
(٦) المصدر نفسه، ص٣٦٠.

تُظهر هذه النصوص إظهاراً حسناً حرّيتنا في الاختيار؛ الإيمان أو الكفر محتاجان إلينا ومتعلّقان بنا حصراً[١]. يلاحظ المقدسي اتّفاق المعتزلة جميعاً بصدد هذه النقطة، باستثناء جعفر بن حرب الذي أجاز القول بأنّ الله «أراد الكفر»[٢]؛ غير أنّ جعفراً أراد فحسب القول إنّ الله أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان، مثلما يقرّ المقدسي نفسه؛ يلاحظ هذا المؤلّف أيضاً أنّ القدرية يقرّون بأنّ الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلمه وقدرته[٣].

ينذرنا الله بأنّ خلقه يستجيب لهدف: **[وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً]** (ص/٢٧). لقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، مثلما تؤكّده هذه الآية، فلولا أنّ هذه القبائح وغيرها من التصرّفات من جهتنا ومتعلّقة بنا وإلاّ كان يجب أن تكون الأباطيل كلّها من قبله. يوضح نصٌّ آخر لماذا خلق الله الكائنات جميعاً: **[وما خلقت الجنّ والأنس إلاّ ليعبدونِ]** (الذاريات/٥٦). وهذا يدلّ على أنّ الله لا يريد من العباد إلاّ العبادة والطاعة؛ وجملة القول في ذلك أنّ تصرّفاتنا محتاجةٌ إلينا ومتعلّقةٌ بنا لحدوثها[٤]. لا يريد الله الفساد ولا يحبّه لأنّ **[الله لا يحبّ الفساد]** (البقرة/٢٠٥). لو أنّ الله أراد هذه المعاصي والقبائح والكفر لوجب أن يكون العباد مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنّهم فعلوا ما أراده الله تعالى[٥].

يذكر عبد الجبّار أيضاً أربع آيات تتضمّن تكليفاً كاملاً للإنسان: **[أولئك أصحاب الجنّة... جزاءً بما كانوا يعملون]** (الأحقاف/١٤)؛ **[وليبكوا كثيراً جزاء بما كانوا يكسبون]** (التوبة/٨٢)؛ **[ومأواهم جهنّم جزاء بما كانوا يكسبون]** (التوبة/٩٥)؛ **[فما لهم عن التذكرة مُعرضين]** (المدثّر/٤٩). نجد أيضاً في **طبقات المعتزلة**[٦] أنّ المحدّث المعتزلي محمّد بن سيرين يرفض القدر رفضاً قاطعاً.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٢.

(٢) المقدسي، البدء، المجلد الأوّل، ص١٤٢ -١٤٣.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص١٤٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٢ -٣٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٦٠.

(٦) طبقات المعتزلة، ص١٣٧.

وهو يذكر بخاصّةٍ آيتين تظهران أنّ الله لا يمكن أن يملي علينا أفعالنا: [**وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها**] (الأعراف/٢٨)؛ [**إنّ الله يأمر بالعدل...**] (النحل/٩٠). من غير الوارد إذاً أن يأمرنا الله بفعل الشر.

عبر هذه النصوص كلّها، يبدو واضحاً أنّ المجبرة يخلطون بين «الخلق» و«الخالق»، بهدف تعزيز أطروحتهم التي تنصّ على عجز الإنسان عن الفعل من تلقاء نفسه. تتجنّب مدرسة المعتزلة بعنايةٍ مثل هذا الخلط. فالمجبرة يريدون حصر الخلق بالله وحده لأنّ الإنسان مجرّدٌ في نظرهم من أيّ قدرة[١]. ولتبرير موقفهم، يعلنون أنّ المحدّثين لا ينقلون أيّ نصٍّ يسمح بعزو إمكانية خلق أيّ شيءٍ للإنسان[٢]. إنّ زعم امتلاكنا لهذه القدرة، كما يفعل المعتزلة، يعادل إدخال بدعةٍ خطيرة. وهم يضيفون أيضاً أنّه ينبغي الإقرار بعدم وجود أيّ فارقٍ بين «الخلق» و«المخلوق»: إنّهما مصطلحان متطابقان. أخيراً، من غير الوارد مقارنة الخلق الإلهي بالخلق البشري، إذ إنّ الخلق البشري مجرّد وهم.

يدحض معظم مؤلفي المعتزلة وجهة نظر المجبرة ويجرون التمييزات اللازمة. يلاحظ الإسكافي أنّ المماثلة بين فعل الخالق (الله) وفعل الإنسان أمرٌ مستحيل[٣]. ليس لأنّ الخلط بينهما غير ممكنٍ فحسب، بل إنّهما يختلفان بشروطهما كما يختلفان من حيث الطبيعة. فمعنى الخالق أنّه يفعل لا بآلةٍ ولا بجارحة. خلافاً لذلك، يلجأ الخلق البشري إليهما بالضرورة. فضلاً عن ذلك، فإنّ خلقه عزّ وجلّ يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإنّا لا نقدر إلاّ على هذه التصرّفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراهما.[٤]

وفق الأشعري، زعم أبو علي الجبائي، خلافاً لمجمل شيوخ المعتزلة، أنّ معنى القول في الله أنّه خالقٌ، أنّه فعل الأشياء مقدّرةً، وأنّ الإنسان إذا فعل أفعالاً

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٩.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص٢٩٨.

(٣) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص١٩٦.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨١.

مقدّرةً فهو خالق[١]؛ وهو يقول إنّ الخالق يفعل وفق خطّة محدّدة مسبقاً، مرتّباً الأشياء كما يريد. والإنسان هو في الحالة عينها. لكنّ الشهرستاني لا يؤكّد شهادة الأشعري هذه؛ فالجبائي يميّز تمييزاً واضحاً بين أفعال الله وأفعال الإنسان[٢].

IV

العادة والعلّة وفق جهم

يقول جهمٌ إنّ تصرّفاتنا يخلقها الله تعالى فينا مطابقةً لقصودنا ودواعينا بمجرى العادة، لا أنّها متعلّقةٌ بنا تعلّق الفعل بفاعله[٣]. بالنسبة إليه، لا يتضمّن الفعل الإنساني سببيّةً، أي أنّه لا وجود لصلة حقيقيةٍ وضروريةٍ بين السابق والتالي. ولا تنجم عادةً من تتالي أفعالنا إثرَ رغباتنا أيّ علاقةٍ سببيةٍ ذات مفعول؛ إنّها عاداتٌ فحسب. يمكن تقريب وجهة النظر هذه مع ظرفية مالبرانش Malebranche. الله هو الذي ينتج المفاعيل التي ننسبها للسوابق؛ وهو العلّة الحقيقية الوحيدة أو العلّة الأولى؛ والعلل الأخرى كلّها ظرفية[٤]؛ يتعلّق الفعل البشري تعلقاً كاملاً بالعلّة الأولى ولا يتعلّق بشيءٍ سواها؛ يفعل الإنسان كعلّةٍ ثانية، أي بتأثير تلك العلّة الأولى الموجودة فوقه.

يلاحظ أبو علي الجبائي أنّ نظرية جهمٍ معاكسةٌ للعقل وللتجربة في آن[٥]. فقد علمنا في أفعال زيدٍ أنّها أفعاله، وفرّقنا بينها وبين أفعال عمرو. ولذلك حسُن منّا ذمّه إذا كانت قبيحةً، دون عمرو. فكما لا يجوز أن نشكّك في تصرّفه أنّه فعلٌ لعمرو، وإن قدر على مثله، فكذلك لا نشكّكك في أنّه ليس بفعل

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص١٩٦.

(٢) خشيّم، الجبائيان، ص١٩٠.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٤٠.

(٤) Malebranche, Recherche de la Vérité, VI, III.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلد الثامن، ص١٦.

الله تعالى، وإن قدر على مثله. يعلن أبو هاشم بدوره: لو كان تعالى هو الذي يفعل التصرّف بحسب القصد، كان لا يمتنع مع السلامة أن يقصد الممكن إلى سائر تصرّفه، ولا يختار تعالى إحداثه؛ وأن يكون هذا عادة كثيرٍ من الناس أنّهم متى قصدوا إلى المشي والبناء، لم يقع؛ ومتى قصدوا إلى خلافهما، وقع؛ وهذا يعني أنّ بناء بيتٍ والمشي ليسا عاداتٍ بل هما فعلان إراديان[١].

يجمع عبد الجبار الحجج التي تناقض أطروحة جهم، والأرجح أنّه يفعل ذلك استناداً إلى قدامى شيوخ المعتزلة. وهو يلاحظ أنّ الإنسان يفعل بحسب قصده ودواعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه[٢]. فضلاً عن ذلك، تتنوّع العادات وفق الأماكن والأفراد. وإذا أقرّينا وجهة النظر الجهمية، لأمكن أن يكون تصرّفنا مناقضاً لقوانين الطبيعة. الإنسان الضعيف قد يكون قادراً على نقل الثقيل من الأجسام؛ ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوّته. ويتأتّى منه الكتابة البديعة ولمّا تعلّمها ولا علّمها، فلمّا تعلّمها لم يتأتَ منه ذلك، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهلٌ أو غير عاقل[٣].

تقرّ مدرسة المعتزلة السببيةَ كأمرٍ بدهي: يجب معلول العلّة عند وجود العلّة[٤]. وفق الأشعري، يميّز معظم الكتّاب المعتزلة نوعين من العلل: «العلّة علّتان، علّةٌ قبل المعلول وعلّةٌ مع المعلول. علّة الاختيار قبل المعلول وعلّة الاضطرار مع المعلول. تفترض علّة الاختيار فاعلاً حرّاً يختار فعله بحرّية. الأمر لديه علّة الاختيار وهو قبله والعلّة علّة الفعل وهي قبله. والثانية علّة الاضطرار، وهي لا تفترق عن معلولها، بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنساناً فألِم فالألم مع الضرب». هذا هو رأي أبي علي الجبائي. بالنسبة للإسكافي وعبّاد، علّة كلّ شيءٍ قبله ومحالٌ أن تكون علّة الشيء معه. ويشاطر بشر بن

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٩٠.

المعتمر وجهة النظر هذه موضحاً: إذا حمل شخصٌ شيئاً فعلمه بأنّه حاملٌ له بعد حمله يكون بلا فصل وعداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل[١].

يرى أبو علي الجبائي أنّ فعالية العلّة تتوقّف إذا كانت بعيدةً زمنياً عن مفعولها[٢]. أمّا النظّام، فيقول إنّ العلل منها ما يتقدّم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك ممّا يتقدّم المعلول وعلّةٌ يكون معلولها معها كحركة ساقي التي أبني عليها حركتي وعلّةٌ تكون بعد وهي الغرض كقول القائل: إنّما بنيت هذه السقيفة لأستظلّ بها والاستظلال يكون فيما بعد[٣]. هذا النوع الأخير هو العلّة النهائية، مثلما يلاحظ أبو ريدة[٤]. تأكيد السببيّة شرطٌ ضروريٌّ للفعل المعنوي. وفق أبي علي الجبائي، يجب أن يعتبر حسن المسبّب بحسن سببه، لأنّه يجعلهما في حكم الشيء الواحد[٥]. أمّا بالنسبة إلى أبي هاشم، فيجب أن يتبع المسبّب السبب لأنّهما متّصلان اتصالاً وثيقاً. بعبارةٍ أخرى، لا يجوز في السبب أن يكون حسناً والمسبَب قبيحاً.

لكن يمكن أن يكون السبب حسناً من دون أن يتولّد عنه ما هو حسن[٦]. غير أنّ أبا عبد الله البصري لا يتبنّى هذا الرأي؛ وهو يعلن أنّه لا يمكن أن يكون السبب حسناً والمسبّب قبيحاً، طالما كان الإنسان يتمتّع بحرّيته في الفعل. بطبيعة الحال، لا ينطبق مبدأ السببية على الأفعال اللاإرادية. فحين يرمي أحدنا الهدف على وجه يحسن منه فيصيب إنساناً أو حين نفعل القبيح سهواً، لا يكون مكلّفاً. خارج هذه الحالات، لا يمكن أن تكون العلّة والمعلول متناقضين[٧]. في كلّ الحالات الأخرى وبالنسبة إلى معظم المعتزلة، تؤدّي العلّة بالضرورة إلى المعلول؛ إنّها علاقة كائنٍ ذكيٍّ بالفعل الذي أراده والذي هو مكلّفٌ به. ظرفية جهمٍ مجرّدةٌ من أيّ أساس.

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص٦٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٦٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٧٠ -٧١.

(٤) أبو ريدة، النظّام، ص١٦٥.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٢، ص١٨٧.

(٦) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص١٨٧.

(٧) المصدر نفسه، المجلد ١٢، ص١٨٧.

V

الجاحظ و«الطبائع»

هنالك اثنان أو ثلاثةٌ من شيوخ المعتزلة لا يقرّون مبدأ السببية ويمضون إلى حدّ مناقضته[١]. وهم يتلاقون عملياً بالأطروحات الجبرية. لقد صاغ الجاحظ نظرية «الطبائع» التي تحيل نفسها في واقع الأمر إلى تلقائية الأفعال. في رأيه، الإنسان لا يفعل بعد مداولةٍ واختيارٍ حرّ. وفق شهادة البلخي، يؤكّد الجاحظ أنّ أفعالنا تنجم من «طبائع» تتحكّم بسلوكنا[٢]. بعبارةٍ أخرى، هو يدعم أنّ المعارف كلّها ضروريةٌ طباعٌ [...] وتحصل أفعاله منه طباعاً[٣]، وهو يجب أن يفعل أحد أمرين دون الآخر بطبعه[٤]. يحدث أحياناً أن يتنازع العقل مع الطبع. يخضع العقل للشهوة أو يقاومها؛ إذا غلبت الشهوة وقع الفعل لغلبتها، وإذا غلب العقل لم يقع الفعل، وذلك لا يمنع من كون الفعل واقعاً بالطبع[٥]. لهذا يعتقد الجاحظ أنّ الإمام عليّ لا يستحقّ أيّ مكافأةٍ على قتاله للمشركين لأنّه فعل ذلك تلقائياً[٦]. ويبشّر معمّر بالرأي نفسه بصدد «الطبائع»[٧].

يبدو أنّ معظم شيوخ المعتزلة لم يفهموا جيّداً مفهوم «الطبع» هذا، وقد كان موضوع انتقاداتٍ كثيرةٍ من جانبهم. فقد دحضه أبو علي الجبائي في عملٍ بعنوان «نقض الطبائع» أورد منه عبد الجبّار عدداً من المقاطع[٨]. يمكن

---

(١) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول، ص٣٨٧.

(٢) المرتضى، الأمالي، المجلد الأول، ص١٩٥.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلد الأول، ص٧٥.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلد التاسع، ص٣٤.

(٥) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص٣٤.

(٦) الجاحظ، رسائل، ص٦١.

(٧) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول.

(٨) عبد الجبّار، المغني، المجلد التاسع، ص٢٤.

[**ملاحظة**: يذكر عبد الجبّار في هذا المجلّد أنّ أبا هاشم الجبائي هو مؤلّف الكتاب، لا أبو علي (م)].

أن نتساءل بدايةً عمّا يعنيه الجاحظ بكلمة «طبع». فإذا عنى أنّ الإنسان يفعل بحرّية، فهو لا يبتعد عن وجهة نظر المدرسة؛ في هذه الفرضية، يكون المصطلح الذي يستخدمه غير صحيح. وعلى العكس من ذلك، إذا كان يعتقد أنّ الطبع يرغمنا على الفعل، فهو مخطئٌ لأنّ الفعل لا ينجم من طبعٍ بعينه، بل من مجموعةٍ من العوامل[١].

يلاحظ الجبائي أنّ الطبع لا يترك أيّ إمكانيةٍ للاختيار ويستثني القدرة التي يتضمّنها كلّ فعلٍ واعٍ. فللطبع طابعٌ لاعقلاني، في حين أنّ الفعل هو بالضرورة من عمل فاعلٍ صاحب إرادة[٢]. مع عبد الجبّار، يمكن الاعتراض أيضاً على الجاحظ بالقول إنّ الفعل مثلما يتصوّره مجرّدٌ من الأخلاق ولا يستدعي أيّ حكم قيمة. بالنسبة إلى الجبائي، الفعل الأخلاقي مماثلٌ للذهب. حين نحكّ الذهب على المحكّ، نجده جيّداً أو رديئاً. نحن نميّز عموماً الفعل المناسب من الفعل غير المناسب، بالنظر الذي نحن قادرون عليه، في حين أنّ الطبع يفلت من تحكّمنا إلى حدٍّ كبير[٣]. يلاحظ الجبائي أيضاً أنّ الطبع نفسه، مهما كان طبيعياً، يحتاج إلى التنظيم والتوجيه. حين يهرب الإنسان من السبع، فهو يطيع غريزة البقاء، هذا صحيح؛ لكن من الضروري أن يفكّر في أفضل طريقةٍ للهرب كي يتأكّد من إفلاته من الخطر. إذاً، الهرب لا يتأتّى فقط من الحدس أو من المصادفة[٤].

نلاحظ كذلك أنّ الفعل محدثٌ، في حين أنّه لم يكن موجوداً قطّ، على العكس ممّا يؤكّده أصحاب «الطبائع»[٥]. من الخطأ القول إنّ الإنسان الحيّ مركّبٌ من طبائع أربعة[٦]، مثلما يعتقد الفلاسفة الماديّون[٧]. لقد منح اللهُ

---

(١) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص٢٥.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلد الثاني عشر، ص٣٢٤.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الثاني عشر، ص٣٢٥.

(٥) المصدر نفسه، المجلد السادس، ١، ص٦.

(٦) المصدر نفسه، المجلد الحادي عشر، ص٤٧٧.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٩.

الإنسانَ الحياة وكوّنه كما هو، أي اتحاداً بين الروح والجسم. على أثر أولئك الفلاسفة، في رأي الجاحظ، يظهر الفعل تلقائياً، ما إن توجد دواعي الفعل؛ لكنّ الجبائي يردّ بأنّ قوّة الدواعي لا تنافي القدرة. لا يوجد طبعٌ يرغمنا في سلوكنا[١]. وبالفعل، الطبع نفسه من فعل الله الذي منحنا حرّية الفعل والاعتقاد على هوانا: لهذا يستخدم الحجج والأدلّة ليدفعنا إلى النظر وليقنعنا. إذا قبلنا نظرية الجاحظ والماديين، لما كان للنظر حاجة[٢].

عبر جعل أفعالنا مرتبطةً بتلك الطبائع، يربطها الفلاسفة الملحدون بدواعٍ لاعقلانية. نحن نفهم دواعيهم جيداً، يلاحظ عبد الجبّار، لأنّهم لا يؤمنون بوجود الخالق (الله). لكنّ المجبرة الذين يؤمنون به أقلّ قدرةً على اللجوء إلى مثل هذا التفسير[٣]. أخيراً، يلاحظ البلخي أنّ الرغبة والهوى طبيعيان لدى الإنسان، لكنّ الإنسان لديه القدرة على التحكّم بهما وإبقائهما في الحدود المعقولة؛ إنّه لا يستسلم إذاً أمام القوى الغامضة ولا يجد نفسه بذلك مرغماً على الفعل ضدّ إرادته[٤].

هكذا يستبعد النقد المعتزلي المجموعة الأولى من الأطروحات الجبرية التي تنحو إلى القضاء على حرّية الإنسان، بتجاهلٍ تامٍّ لمبادرته الشخصية. وبدل أن يكون أداةً لقدرٍ تعسّفيٍّ لا يفهم معناه ولا غايته، يعرّف ذاته ككائنٍ ذكيٍّ وإرادي، واعٍ ومكلّفٌ بخياراته. لكنّ المجبرة يثيرون اعتراضاتٍ أخرى أكثر خصوصيةً، من المناسب التعرّض لها الآن.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثاني عشر، ص٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الثاني عشر، ص٣١٩.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٩.

(٤) المرتضى، الأمالي، المجلد الأول، ص١٩.

القسم الثاني

نظرية «الكسب»

لقد لاحظ تلاميذ أوائل المجبرة استحالة دعم الجبر المطلق؛ وحاولوا تخفيفه عبر الاعتراف للإنسان بجزءٍ من المبادرة على فعله وصاغوا نظرية **كسب** الأفعال. ينقسم المجبرة تاريخياً إلى مجموعتين: مجموعة ضرار، ثمّ لاحقاً مجموعة الأشعري[(١)]. لقد أراد ضرار وحفص الفرد أن يربكوا الثنويين المانويين ويظهروا لهم أنّ كلّ شيءٍ يأتي من الله، الإيمان والأفعال[(٢)]. من جانب آخر، قال المجبرة: لو كان العبد هو المحدث لأفعاله المدبّر لها لكان شبيهاً بالله تعالى ومشاركاً له وهذا يقتضي التمانع[(٣)].

بالنسبة إلى ضرار وأصحابه، الله هو الصانع الفعلي للفعل؛ وعلى العكس من جهم، يؤكّد ضرار أنّ أفعالنا متعلّقةٌ بنا؛ هذا التعلّق هو **الكسب**؛ يكتسب الإنسان الفعل عبر تمثّله له لحسابه الخاصّ ويشارك في صنعه. للفعل عينه إذاً صانعان مختلفان وحقيقيان[(٤)]. هذا «الاكتساب» الذي يقوم به الإنسان لفعله هو «الكسب»؛ يزعم عبد الجبّار أنّ ضراراً يبقى على الرغم من كلّ شيءٍ تلميذاً لجهم[(٥)]؛ غير أنّ هذا الحكم ظالمٌ لأنّ جهماً لا يقرّ بأنّ أفعالنا متعلّقةٌ بنا ومحتاجةٌ إلينا. ويتشارك النجّار وجهة النظر عينها مع ضرار: الله

---

(١) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٤٢٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٣٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٢٨.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٣.

ينتج الفعل والإنسان «يكتسبه»[١]. تمتدّ نظرية الكسب على جميع فئات الفعل، سواءٌ أكانت مباشرةً أم غير مباشرة. أمّا المجموعة الثانية، مجموعة الأشعري وأصحابه، فهي تقصر الكسب على الأفعال المباشرة؛ وهي تقرّ أنّ الله وحده لديه القدرة الحقيقية، في حين أنّ الإنسان مجرّدٌ منها تماماً: إنّه مجرّد «فاعل» بمعنى مجازي. هذا التصوّر الأخير قريبٌ جدّاً من تصوّر جهم الذي يؤكّد وفق شهادة الكوشاني، تلميذ النجّار، أنّ الإنسان ليس خالق فعله البتّة[٢].

من المناسب مع ذلك ملاحظة فارقين أساسيين يفصلان **كسب** ضرار عن **كسب** الأشعري. فبالنسبة إلى ضرار والنجّار، يفعل الإنسان على الحقيقة حتى لو لم يخلق فعله؛ وعلى العكس من ذلك، ينزع الأشعري عن الإنسان كلّ قدرة. الصانع الوحيد هو الله. علاوةً على ذلك، يؤكّد جهمٌ أنّ الله خالقٌ في حين أنّ الإنسان فاعل؛ أمّا الأشعري، فيقول إنّ الإنسان "يكسب" الفعل من دون أن تكون له أيّ حصّةٌ فيه[٣].

I

مختلف معاني «الكسب»

قبل التطرّق إلى النقد المعتزلي لـ«الكسب»، يبدو ضرورياً أن نحدّد تحديداً أدقّ مختلف المعاني التي قدّمتها المدارس لهذا اللفظ. يمكن أن نتبع التصنيف الذي اقترحه ابن القيّم الذي يميّز بين ثلاثة معانٍ رئيسة: المعنى الذي تطلقه عليه القدرية، والمعنى الذي تطلقه عليه الجبرية وذاك الذي يطلقه عليه أهل السنّة والحديث[٤].

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٣.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلد الثاني، ص١٩٧.

(٣) ابن القيّم، شفاء العليل، ص٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص١٧٣ وما يليها.

١ - المعنى الجبري

وفق المجبرة المعتدلين، «يكسب» الإنسان الفعل ويتولّاه من دون أن يحدثه ويخترعه. بالنسبة إلى بعضهم، العبد فاعلٌ وإن لم يكن محدثاً مخترعاً للفعل: إنّه رأي ضرار والنجّار ومحمّد بن عيسى وأصحابهم[١]. بالنسبة إلى الآخرين، يشترك الله والعبد في الفعل ويختصّ العبد بالكسب. هذه هي وجهة نظر أبي إسحاق الإسفرايني. وفق الأشعري والباقلاني، الواقع بالقدرة المحدثة هو كون الفعل «كسباً» دون كونه موجوداً أو محدثاً فكونه كسباً وصفٌ للوجود بمثابة كونه معلوماً. يوضح الأشعري أنّ المقدور بجميع صفاته واقعٌ بالقدرة القديمة ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه. أمّا الباقلاّني، فمرّةً يوافق الأشعري ومرّةً يقول: القدرة الحادثة لا تؤثّر في إثبات الذات وأحداثها ولكنّها تقتضي صفةً للمقدور زائدةً على ذاته تكون حالاً له. ويؤكّد بعض الأشعريين اللاحقين أنّ «الكسب» عبارةٌ عن الاقتران العاديّ بين القدرة المحدثة والفعل [...] فهذا الاقتران هو الكسب[٢]. لقد رأينا أطروحةً مشابهةً لأطروحة جهمٍ بصدد السببية. في الحقيقة، يلاحظ ابن القيّم، اضطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضطراباً عظيماً [...] وقد ذكره كلّه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري في شرحه لكتاب الإرشاد؛ يبتعد الجويني، مؤلّف هذا الكتاب، عن أصحاب الأشعري الآخرين الذين شجبوه بقوّة[٣].

٢ - المعنى القدري

بالنسبة إلى القدرية المعتزلة، «الكسب» هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته استقلالاً وليس للربّ صنعٌ فيه ولا هو خالقٌ فعله ولا مكوّنه ولا مريدٌ له[٤]. إنّه فعلٌ «محدثٌ» أو جائز[٥]. وفق الإسكافي، يحتاج الفعل «المكتسب»

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٠.

(٢) ابن القيّم، شفاء العليل، ص١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٥) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص١٩٩.

إلى أداة أو جارحة ليتحقّق، في حين أنّ الفعل المخلوق لا حاجة له مطلقاً إلى هذا كله. تقرّ مدرسة المعتزلة عموماً بأنّ الإنسان صانعٌ حقّاً لفعله. غير أنّ الناشي والشحّام استثناءان. حيث يعتقد الأوّل أنّ الله يحدث أيضاً «كسب» الإنسان(١). ويقول الثاني إنّ حركةً مقدورةً لكون مقدورةً لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم كانت اضطراراً وإن فعلها المحدث كانت «اكتساباً»(٢). وقال معتزليٌّ آخر هو صالح قبّة في أفعال العباد أنّ الله خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها(٣). يشير عبد الجبّار إلى أنّ المعنى الأصليّ لكلمة **كسب** يعود إلى كلّ فعلٍ يُستجلَب به نفعٌ أو يُستدفَع به ضرر(٤). ويستخدم أبو علي الجبائي كلمةً تشتقّ من كلمة كسب: **الاكتساب**، وهو الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيراً أو شرّاً، أو ضرّاً أو نفعاً، أو صلاحاً أو فساداً. والمكتسب عنده غير الاكتساب، لأنّ الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه، والمكتسب هو المال؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بالاكتساب. قال: وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسبٌ إذا كان خيراً أو شرّاً اجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه إنّه مكتسبٌ وإنّما يسمّى اكتساباً. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتساباً [...] كحركات الطفل والنائم والساهي(٥). يوضح أبو هاشم أنّ مصطلح **الكسب** يشير إلى كلّ شيءٍ من المنافع والمضارّ، اجتُلب بغيره. فلذلك يسمّى الربح **كسباً** للتاجر. والفعل إذا وقع على هذا الوجه يسمّى كسباً؛ ويسمّى المجتلب به أيضاً **كسباً**.

٣ - المعنى الذي استخدمه أهل السنّة والحديث

وفق أهل السنّة الذين ذكر ابن القيّم رأيهم، الله سبحانه هو المقدّر لهم على ما يفعلون [...] الذي شاءه منهم وخلقه لهم ومشيئته وفعله بعد مشيئته. يضيف

---

(١) ابن القيّم، مصدر سبق ذكره، ص١٨٥.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٥١؛ المجلّد الثاني، ص٢٠٥.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٣.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٤.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص١٦٤.

ابن القيّم أنّ وجهة النظر هذه قريبةٌ من الحقيقة[١]. بعباراتٍ أخرى، للفعل فاعلان في آنٍ معاً، الله والإنسان. منح الله الإنسانَ الاستطاعة، وهو بهذا المعنى صانعٌ للفعل. ويفعل الإنسان بدوره بأسلوبٍ فعّال. يكمن سرّ المسألة في أنّ الله فاعلٌ غير منفعلٍ في حين أنّ العبد هو في الآن ذاته فاعلٌ ومنفعل. وكما نرى، يتلاقى هذا الموقف إلى حدٍّ كبيرٍ مع موقف ضرار، مبتعداً في الوقت عينه ابتعاداً واضحاً عن موقف جهم والأشعريين. وقد انتهى الأمر بأصحاب ابن حنبل المتأخّرين إلى تبنّي حلٍّ وسط، بين الأطروحات الجبرية والمعتزلية[٢]. وسوف نعود إلى هذا الحلّ في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

II

النقد المعتزلي لـ«الكسب» عموماً

يرى شيوخ المعتزلة فكرة الكسب مفهوماً غير معقول. ولو أنّه كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية، والمعلوم أنّهم لا يعقلونه. فلولا أنّه غير معقولٍ في نفسه، وإلاّ كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإنّ دواعيهم متوفّرة، وحرصهم شديدٌ في البحث عن هذا المعنى. فلمّا لم يوجد في واحدٍ من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتنائي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادّعى أنّه عقل هذا المعنى (الكسب) أو ظنّه أو توهّمه[٣]، دلّ على أنّ ذلك ممّا لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتّة. يقول أبو هاشم إنّ فكرة الكسب لو كانت معقولةً لوجب أن يوجد للكسب في كلّ لغةٍ من اللغات لفظةٌ تفيد هذه الفائدة. فإنّ التكليف عامٌّ في المكلّفين ومعلومٌ أنّه لا يوجد لهذا المعنى

---

(١) ابن القيّم، مصدر سبق ذكره، ص٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٥.

الذي قالوه في لغة الفرس والنبط لفظ. فلو أراد منهم مريدٌ أن ينبئ عن هذا المعنى ما الذي كان يصنع ومتى عبّروا عنه بالكسب فقد حملوا العرب على أن يفيد بهذا اللفظ غير ما اصطلحوا عليه. بل يمضي أبو هاشم إلى حدّ التشكيك في أنّ المجبرة لا يبحثون عن الحقيقة؛ وهو يقول إنّ هدفهم هو الدفع للاعتقاد بأنّهم يخالفون مذهب جهم، في حين أنّ المذهبين يعودان إلى شيءٍ واحد لأنّهم يعلنون مثله أنّ الله يحدث أفعال العباد بجميع أوصافها. في رأيه، الكسب والجبر متطابقان عملياً[1]. مذهب جهمٍ هو في واقع الأمر أكثر معقوليةً لأنّه يحيل كلّ أفعال العباد لله وحده، من دون أيّ مشاركة. ولا يعدّ الإنسان فاعلاً إلاّ على المجاز[2]. لقد انتقد المعتزلة بدايةً أطروحة ضرار ومجموعته ثمّ حرصوا على دحض النظرية الأشعرية بصدد الكسب، لاسيما في عصر الجبائي والحقبة اللاحقة. وقد ألّف عبد الجبّار كتاباً لانتقادها، أسماه: نقض اللمع[3].

بالنسبة إلى عبد الجبّار الذي يختصر مذهب كبار شيوخ المعتزلة، يزعم المجبرة عموماً أنّ أفعالنا لا تتوقّف علينا، على الرغم من الظواهر، لأنّها تخضع لإرادةٍ خارجيّةٍ ترغمنا على الفعل، فسير الدابّة في الجهة التي تسير فيها تابعٌ لقصد الراكب وموقوفٌ عليه. مثل هذا المثال غير مقنع. فلو قصد الراكب أن يسيّر الدابّة في وجه الأسد لما سارت، فصحّ أنّ سيرها تابعٌ لقصدها وداعيها، دون قصد الراكب وداعيه[4]. يقدّم مناصرو الكسب اعتراضاً قوياً. إذ يقولون إنّ المرء يخطئ حين يقرّ بأنّ الإنسان سيّد أفعاله لأنّه يستحقّ الثواب أو العقاب، أو أنّه يتلقّى الأمر بالاهتداء والمنع من الضلال. وهم يضيفون إنّنا لا نعلم إن كنّا حقاً صانعي أفعالنا ويخلصون إلى

---

(١) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٤٠٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٤٠٧.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلد الثامن، ص٣١ -٣٢.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٣٨ -٣٣٩.

أنّ الاستدلال بحسن المدح والذمّ والأمر والنهي على أنّا محدثون لتصرّفاتنا استدلالٌ بفرع الشيء على أصله. يدحض المعتزلة هذا الاعتراض. ويكثّف عبد الجبّار محاجّتهم، ملاحِظاً إنّا نعلم حسن الأمر والنهي والمدح والذمّ على الجملة ضرورةً، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل. وبالتالي، من غير الممكن السير خلف المجبرة في تفكيرهم(١).

بالنسبة إلى أبي هاشم، يمكن مقارنة المجبرة بالثنوية الذين أطلق عليهم النبيّ تسمية **المجوس**، لأنّهم يربطون الأفعال البشرية بالكسب، وهو مفهومٌ غامضٌ خارجٌ عن المعقول(٢). سيكون للكسب معنى في حال توافق مع القدرة؛ وسيكون حينذاك متوافقاً مع مذهب المعتزلة. من غير الوارد، وفق المجبرة، أن تُمارس حرّية اختيارنا في الفعل الذي نقوم به. الساهي «يكتسب» هو أيضاً فعله وفق نظريّتهم. من جانبٍ آخر، ينبغي أن نفترض كذلك أنّ المفلوج والمرتعش «يكتسبان» حركتهما، في حين لا هذا ولا ذاك يتصرّفان إرادياً(٣). يميّز المجبرة الفعل المقترن بالقدرة من الفعل غير المقترن بها. وهم يطلقون تسمية «كسب» على الأوّل. وحتّى في هذه الحالة، ينبغي الاعتراف بأنّ الإنسان غير مكلّفٍ بفعله. ولئن قالوا إنّ الكسب يؤثّر لا في طريقة الإحداث بل يؤثّر في حكمٍ من الأحكام كتأثير الإرادة، فيمكن الإجابة بأنّ الحكم هو غير الفعل(٤).

وفق المجبرة، لا يصحّ انفكاك الكسب عن الحدوث فغير جائزٍ أن يحدث الله تعالى هذا الفعل وهذه القدرة إلاّ والفعل كسبٌ لا محالة. وبالفعل، لو صحّ انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى لكان مذهبهم باطلاً. الإنسان مرغمٌ إذاً على الفعل رغماً عنه، وبالتالي، لا يخضع فعله لأيّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣٦.

(٢) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول، ص٤٢٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٤٣٠.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٤٣١.

تقييمٍ أخلاقي[1]. للدفاع عن نظرية الكسب، يقدّم مناصروها حجّةً أخرى تنصّ على أنّ الفاعل يمكن أن يكون ملجأً في فعله. والحال، كما يقولون، أنّه لو كان الإنسان قادراً على خلق فعله، لما وجد مثل هذا الإلجاء. ويخلصون من ذلك إلى أنّ صانع الفعل هو الله. لا تصمد هذه الحجّة أمام التمحيص وقد أظهرنا أنّ الإنسان هو بالفعل صانع فعله. أمّا ضرار، فيزعم مصالحة الفعل الحرّ مع الفعل «المكتسب» من دون الخلط بينهما. يصعب قبول وجهة نظره لأنّنا لا نستطيع أن نحيل الفعل «المكتسب» إلى الله بسبب كونه مفيداً لنا أو ضارّاً بنا. لا يتأثّر الله مطلقاً بهذا الطابع المفيد أو الضارّ للفعل. الأكل أو الشرب فعلان مفيدان للإنسان، لا لله. لهذا يلاحظ أبو هاشم أنّ الفعل «المكتسب» يمكن أن يتعلّق بالله، مثلما يمكن أن يتعلّق بنا: الله لا يخلقه إذاً لدينا. للقول إنّ فعلاً ما هو فعلٌ «مكتسب»، يجب الإقرار بأنّه من صنعنا. ينجم فعل زيدٍ من خياره الحرّ؛ وكذلك هي الحال بالنسبة إلى فعل عمرو. كيف يمكن أن ننسب إليهما الفعل عينه[2]؟ كيف يمكن أن يكون للفعل عينه صانعان؟[3]

لا يصحّ أن يكون المتولّد مقدوراً لقادرين. وقد استدلّ أبو هاشم الجبائي على ذلك بأنّ المقدور الواحد لو كان مقدوراً لله تعالى وللعبد لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخِلاً للآخر في الفعل، مع أنّه بمنزلة القادر الآخر. وينجم من ذلك التباس: المقدور ليس لهذا أو ذاك. كيف يمكن افتراض أن يتزامن خيارهما تماماً وفي كلّ مرّة؟ ينبغي إذاً الإقرار بأنّ الإنسان ملجأٌ على أن يعيد بأمانةٍ إنتاج فعل الله، وفي هذه الحالة لا يعود لديه خيار، ونكون مضطرّين على الاعتراف بعدم وجود فعلٍ «مكتسب»[4].

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٤٣٢

(٢) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول، ص١٠٤.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٥.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلد الثامن، ص١٢٢ -١٢٣.

وفق النظرية الجبرية، لو جاز فعلٌ من فاعلين لجاز قولٌ من قائلين، ولوجب أن يكون تعالى قائلاً بقول العبد وصادقاً بصدقه وكاذباً بكذبه. يمتنع المجبرة عن الاعتراف بمثل هذه النتيجة، لكنّها كامنةٌ في محاجّتهم. هكذا قصد شيوخ المعتزلة بذكر ذلك التشنيع على المجبرة بذكر أنّهم بما ارتكبوا وقالوا به خرجوا من الدين الإسلامي؛ وهو القول بأنّ الله تعالى كاذبٌ بكذب العباد[١].

يستخلص أبو هاشم الجبائي من ذلك نتيجةً خطيرة: تصبح وحدانية الله عرضةً للتشكيك بفعل وجود قادرين اثنين للمقدور عينه، كلاهما أزليان. يصبح الإنسان شريكاً لله في فعله من حيث لا يتمّ فعله تعالى إلاّ بأن يكتسب العبد[٢]. وفق أبي علي الجبائي، لو قال قائل: إنّ السموات والأرضين قد فعلهما غير الله تعالى وإن كان الله قد خلقهما، كان قد أثبت شريكاً له في خلقهما. لكنّنا نعلم أنّ الخلق لله وحده[٣]. تعترض المدرسة الجبرية بأنّ اعتراف مدرسة المعتزلة للإنسان بقدرة «خلق» أفعاله تعني أنّ لله شريكاً في الأفعال. وهذا غلط، وذلك لأنّ العبد، وإن أحدث الفعل وأوجده، فإنّما صحّ منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التي لولا كونه عليها لما صحّ منه أن يحدث ويفعل[٤].

يلاحظ أبو هاشم أيضاً أنّ **الكسب لا يدركه العقل**، لأنّ الصانعين ليسا من الطبيعة عينها: الله قديمٌ والإنسان محدث. لو جاز فعلٌ من فاعلين، أحدهما قديمٌ والآخر محدث، لجاز فعلٌ من فاعلين محدثين. فلمّا استحال ذلك فيهما، استحال ذلك في القديم والمحدث أيضاً. ودلّ على استحالة فعلٍ من فاعلين

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٣٦.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٤٣.

محدثين بأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ قدرة أحدهما هي قدرة الآخر، وإرادة أحدهما إرادة الآخر. لأنّ تغاير قدرتهما يؤدّي إلى جواز أن يفعل أحدهما مع عجز الآخر أو تركه، وهذا محال. فإذا استحال ذلك، جاز أن يجعل أصلاً وتقاس عليه استحالة فعلٍ من فاعلين أحدهما قديمٌ والآخر محدث[١].

إذا عنينا بالفعل «المكتسب» الفعلَ الذي يحدث بطريقةٍ معيّنة، فينبغي حقاً الاتفاق على أنّ له صانعاً؛ إذا تعلّق الأمر بفعلٍ يضاف إلى الفعل المراد، فمن الضروري أن نفهم كيف يتمّ. والحال أنّ مناصري «الكسب» لا يشرحون الأمر بتاتاً. وفق نظريتهم، نفهم أنّ الفعل «المكتسب» هو الفعل الذي يكون الإنسان مضطرّاً للقيام به. بعباراتٍ أخرى، لا ينجم الفعل «المكتسب» من إرادتنا: إنّه إذاً فعلٌ ضروريٌّ نخضع إليه. تسلّم المدرسة الجبرية أنّ ههنا حركةٌ اختيارية واضطرارية، فلو كانت إحداهما متعلّقةً بنا من طريق الحدوث، لوجب مثله في الأخرى لأنّ الحدوث ثابتٌ فيهما، وقد عُرف خلافه، فليس إلاّ أنّها متعلّقةٌ بنا من طريق الكسب. لكنّ مثل هذه المحاجّة لا تستقيم على أصلهم فإنّ من مذهبهم أنّ كلّ واحدةٍ من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره[٢]. ينقل عبد الجبّار عن شيوخ المعتزلة قولهم إنّه لو كان مفهوم الكسب معقولاً لأطلقت على الله صفة **المكتسب**، أي صانع **كسبنا**. والحال أنّ هذه التسمية غير موجودة.

لو أنّ فعلنا يحدث خارج إرادتنا، لافترض ذلك اجتماع سببين على توليد مسبّبٍ واحدٍ فيؤدّي إلى مقدورٍ بين قادريْن وهذا ممّا لا يجوز[٣]. في الحقيقة، يخلط المجبرة هنا أيضاً بين العلم والقدرة، على الرغم من أنّهما مختلفان تماماً. العلّة في العلم هو أنّ المعلومات غير مقصورةٍ على

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص١٣٧ -١٣٨.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٧٥.

بعض العالمين دون بعض، فما من معلومٍ يصحّ أن يعلمه زيدٌ إلاّ ويصحّ أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، فإذا كان كذلك فالقديم تعالى إذا صحّ أن يعلمه وجب أن نعلمه، لأنّ صفة الذات متى صحّت وجبت؛ وليس كذلك المقدورات، فإنّها مقصورةٌ على بعض القادرين دون بعض، حتّى لا يصحّ في مقدور زيدٍ أن يقدر عليه غيره، ففارق أحدهما الآخر[1]. يقارن المجبرة خطأً قدرتنا بقدرة الله، وممّا يتعلّقون به قولهم: قد ثبت أنّ الله تعالى قادرٌ على أن يقدرنا على هذه التصرّفات، فيجب أن يكون عليها أقدر؛ كما أنّه لمّا كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور، كان بها أعلم[2]. وقد سبق لنا تفحّص هذا الخلط وإظهار أنّه من المناسب التمييز بوضوحٍ بين الفعل والعلم.

في العلم نفسه، ينقل عبد الجبّار أنّ المجبرة يخطئون. فممّا يتعلّقون به أيضاً قولهم: لو كان الواحد منّا محدثاً لتصرّفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه، كالقديم تعالى، فإنّه لمّا كان محدثاً لأفعاله قادراً عليها كان عالماً بتفاصيلها؛ يعترض عبد الجبّار بأنّ هنالك فرقاً بين الوضعين، لأنّه تعالى عالمٌ لذاته، ومن حقّ العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصحّ أن تعلم عليها، وليس كذلك الواحد منّا، فإنّه عالمٌ بعلم، ففارق أحدهما الآخر. يلاحظ عبد الجبّار أيضاً أنّ المجبرة يناقضون أنفسهم حين يزعمون أنّ العبد يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه؛ في حين أنّهم لا يقرّون أنّ الأمر مماثلٌ بالنسبة إلى حدوث الأفعال. لكنّ الإنسان قادرٌ على الإحداث، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه[3]. ينبغي إذاً العودة إلى فكرة أنّ العبد محدثٌ لأفعاله[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٧٨.

(٤) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول، ص٤٣٣.

نلتقي باعتراضٍ جبريٍّ كثيراً ما يتمّ تقديمه بصدد إحداث الأفعال. وفق المجبرة، لو أنّنا كنّا محدثيها، لتمكّنّا من تكرارها بالضبط. والحال ليست كذلك، كما يقولون. يذكرون مرّاتٍ كثيرةً مثال الكتابة. فإنّ من كتب حرفاً مرّةً لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرّةً أخرى. ويخلصون من ذلك إلى أنّنا لسنا محدثين لتصرّفاتنا. يلاحظ عبد الجبّار بدايةً أنّه من غير الضروري أن نعيد بالضبط إنتاج الأفعال عينها في جميع الأحوال. فإنّ أحدنا إذا كان حاذقاً بالكتابة عالماً بالخطّ ماهراً فيه، فإنّه يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب أولاً فيجب أن يكون محدثاً لما كتب. يوضح عبد الجبّار أنّ شيوخ المعتزلة البغداديين قالو: إنّه إنّما لا يمكنه الخطّ في الثاني مثل ما كتبه أوّلاً لعدم الآلة، لأنّ القلم كان في الأوّل جديداً وفي الثاني كلاًّ[١]. إذاً، قدرة الإنسان ليست موضع تشكيك في هذه الحالة. إنّ الكاتب منّا غير عالمٍ بتفاصيل أشكال الحروف وإنّما يعرفها على الجملة فلهذا يتعذّر عليه في الثاني مطابقة ما أتى به في الأوّل. وهذا يشبه ما يحدث من النائم والساهي والغافل، إذ قد يصحّ منه الفعل ولا علم له أصلاً. وعلى ذلك جعلنا المتولّد واقعاً منه من دون علمٍ به[٢]. وهذه الأفعال لا تتعلّق بفاعلٍ خارجي.

يقول المجبرة إنّ أحدنا لو كان محدِثاً للفعل لصحّ منه أن يفعل المؤلم من أفعاله مُلِذّاً والملذّ من أفعاله مؤلماً كما يصحّ مثله في الله تعالى. إذاً، الإنسان ليس صانع أفعاله. هذه الحجّة الجبرية ظاهرة السقوط وتستند إلى تحليلٍ نفسيٍّ غير دقيق. الفعل البشري ممتعٌ أو غير ممتعٍ وفق ما إذا كان يتزامن مع رغباتنا أم لا. ومثلما قدر القديم تعالى على خلق الشهوة والنفار صحّ منه أن يجعل ما يؤلم تارةً ملذّاً وأخرى مؤلماً ولم يصحّ مثله في الواحد منّا وهذا لا يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرّفه[٣].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٩.

(٢) ابن متّويه، المحيط، المجلد الأول، ص٤٣٣.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص٤٣٤.

III

نقد الأطروحات الأشعرية

ينتقد المعتزلة الأطروحات الأشعرية بصدد الكسب، لاسيما بدءاً من أبي هاشم. بالنسبة إلى عبد الجبّار، تلتقي المواقف الأشعرية في واقع الأمر مع مواقف الجبرية الجذرية[١]. وبالفعل، يؤكّد الأشعري، على أثر جهم، أنّ معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرةٍ محدثةٍ فيكون كسباً لمن وقع بقدرته[٢].

لكن يلزم القوم على هذا المذهب قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضاً أن يكون الله هو فاعل القبائح، لأنّه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقةٌ البتّة بكتاب الله تعالى، وأن يجوّزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً ويظهر المعجز عليه ليضلّهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام؛ للكافر أن يقول للرسول إن كنت رسولاً فلا أقلّ من أن تكون رسالتك موافقةً لمراد الرسل، «فكيف تدعونا إلى الإسلام ومن أرسلك إلينا أراد منّا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟»[٣]. إلى ماذا يدعوهم الرسول؟ فإن كان يدعوهم إلى ما خلقه الله تعالى فيهم، فإنّ ذلك ممّا لا فائدة فيه، وإن كان يدعوهم إلى ما لم يخلقه الله تعالى فيهم، فذلك ممّا لا يطيقونه ولا يتمكّنون منه. ويلزمهم التسوية بين الرسول وإبليس، لأنّ الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله تعالى منهم، كما أنّ إبليس يدعوهم إلى ذلك[٤].

الأشاعرة يناقضون أنفسهم. فهم يقرّون بأنّ الفعل «المكتسب» يقع بقدرةٍ محدثة، وينجم من ذلك أنّ كلاً منا قادرٌ وذلك ينبني على كونه فاعلاً.

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٢٤.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص١٨٧.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٥.

لكنّ هذه النتيجة معاكسةٌ لذلك المذهب الذي لا يعترف للإنسان بأيّ مبادرة[1].
للهرب من مثل هذا التناقض، يسعى الأشعريون لتفسير الكسب بنفسه مؤكّدين أنّه بالضبط ما وقع باختيار الفاعل. تصطدم وجهة النظر هذه بصعوبتين: إنّ هذا يوجب فيما يقع من الساهي أن لا يكون كسباً له، وقد عُرف خلافه؛ كما أنّ هذا يقتضي أنّ المتولّد كسبٌ لنا كالمباشر، لأنّه يقع باختيار الفاعل كما أنّ المباشر يقع باختياره، وهذا أمرٌ غير صحيح. ينبغي إذاً التفرقة بين الحركة الاختيارية التي تتعلّق بنا والحركة الاضطرارية التي لا تتعلّق بنا. لكن من الخطأ القول إنّ الكسب يتمثّل بالضبط في هذه التفرقة. كيف تكون التفرقة ممكنةً مع أنّ كلتا الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة، فإنّما تثبت على مذهب المعتزلة الذي يسمح بالتفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية[2].

يتحدّى أبو هاشم مناصري الكسب في أن يفصلوه عن القدرة. وهم لا يتوصّلون إلى ذلك فيفسّرون كلّ واحدٍ منهما بصاحبه. نحن هنا أمام مجرّد تحصيل حاصلٍ لا يقدّم شيئاً. لا يمكن تحديد العلاقات بين القدرة والكسب إلاّ إذا كان كلٌّ من هاتين الكلمتين يتوافق مع مفهومٍ واضح. والحال ليست كذلك كما رأينا. وهم يحاولون أحياناً تعريف «الكسب» بأنّه ما حدث بقدرةٍ محدثة. لكن تبقى هذه المحاولة عديمة الجدوى لأننا لا نعرف كيف يحدث الفعل «المكتسب». فإذا قالوا إنّه يحدث بقدرةٍ محدثة، فهذا يعني أنّه ليس شيئاً بذاته بما أنّه انعكاس فعلٍ خارجي. كيف يمكن الزعم إذاً بأنّه متّصلٌ بخيارنا الحرّ من دون الإقرار بأنّنا نشارك فيه؟[3] من جانبٍ آخر، نحن نعلم أنّ الله لا يرتكب الظلم. من هو صانعه إذاً إن لم يكن الإنسان؟ فالله لا يختار الشرّ، مع أنّه يمتلك القدرة على فعل القبيح. وهو لا يلجئنا في أفعالنا، بل يترك لنا كامل

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٨.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٨٦ -٨٨.

المبادرة[١]. لا يمكن مماثلة الفعل «الاضطراري» بالفعل «المكتسب» لأنّ أحدهما يتضمّن مشاركة الفاعل، في حين يستبعده الآخر[٢]. أخيراً، يقول أبو علي إنّه لو كانت نظريّة الكسب صحيحةً لصحّ أن نجعل الكفر إيماناً والإيمان كفراً[٣]. وتصوّر تقلّبٍ كهذا أمرٌ سخيف.

بالنسبة إلى عبد الجبّار، تناقض التجربةُ النظرية الأشعرية. زيدٌ يحدث تصرّفه من بناءٍ وكتابةٍ وغيرهما بمحض إرادته، لا بإرادة شخصٍ آخر. وهو يعرف ذلك إلى حدّ أنّه يقوم بالبناء أو بالكتابة من دون انتظار أن يُبنى بيته تلقائياً أو أن يكتب النصّ نفسه بنفسه. من البدهي أنّ الله لا يبني البيت بدلاً من زيد وأنّ أيّاً منّا لا يتوقّع أن يجد بيته منجزاً إلاّ بجهده الإرادي[٤]. يخطئ المجبرة جميعاً أيّاً كانت الجماعة التي يرتبطون بها حين يعتقدون أنّ الإنسان يكسب فعله من دون أن يفعل بنفسه[٥]. وهم في واقع الأمر يريدون تجنّب الاعتراف بقدرة الإنسان[٦].

في الخلاصة، ترفض مدرسة المعتزلة رفضاً قاطعاً نظرية الكسب التي تنصّ على قدرة الإنسان على تولّي فعلٍ لا يأخذ مبادرته بنفسه أخذاً كاملاً. لا يكفي اختراع مصطلح **كسب** كي يتوافق مع فكرةٍ حقيقية[٧]. والحال أنّه يتوجّب على كلّ مذهبٍ حقيقيٍّ الاستناد إلى العقل والتجربة؛ وهو يصبح خاطئاً ما إن يبتعد عنهما. لهذا من الشائع، حين لا نفهم مفهوماً معيّناً، مقارنته

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٥٣؛ ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٣٧٥.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص١٦٨.

(٣) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٤٣٨.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٣٢.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص١٦٤.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص١٦٥.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص٨٦.

بالكسب عند المجبرة[١]. وفق عبد الجبّار، يدافع مناصرو الكسب عن أنفسهم بالقول إنّ خصوم هذه النظريّة قد عقلوها واعتقدوها، غير أنّهم لعجزهم عن الكلام عليها وإبطالها كتموها وجحدوها وادّعوا أنّنا لا نهتدي إليها ولا نعقلها[٢]. يلاحظ عبد الجبّار أنّه ينبغي استبعاد مثل هذا الاعتراض. فإذا كان بعض الشيوخ لم يفهموا الكسب فهماً جيّداً، يصعب تصوّر أن يعجز مجمل المفكّرين المعتزلة والزيديين والإماميين عن فهمه[٣].

يعترف ابن القيّم، المعادي للمعتزلة، بأنّ الكسب الأشعري قد بلغ من قلّة دقّته أنّه قد شاع القول بأنّه من محالات الكلام[٤]. والسبب العميق الذي أدّى بمنظّري الكسب إلى تصوّر وجهة نظرٍ بمثل هذا القدر من عدم التماسك وإلى الدفاع عنها هو ضرورة حفاظهم على تنزيه الله. بالنسبة إلى المعتزلة، هذا الحفاظ ليس السبب لأنّ فعل الله وفعل الإنسان غير متماثلين. قدرتنا محدودةٌ وغير كاملة، وقدرة الله لامتناهيةٌ وكاملة. نحن فانون في حين أنّ الله أزليّ. يمكن إذاً تأكيد حرّيّة فعل الإنسان من دون إنقاص قدرة الله بقدرةٍ أو سوء معرفتها[٥]. وسوف نعود بالتفصيل إلى قدرة هذا وذاك.

---

(١) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل،١٠٣.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٦٦.

(٤) ابن القيّم، شفاء العليل، ص٥١.

(٥) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٤٣٥.

القسم الثالث

الشـــر وتبريره

مسألة الشرّ هي من بين أهمّ المسائل التي انشغل بها المعتزلة. يتطرّق خلافهم مع خصومهم إلى أصل الشرّ، سواءٌ أكان ماديّاً أم معنوياً. بالنسبة إلى الثنوية والمجبرة، مصدر الشرّ هو الله: يلاحظ عبد الجبّار ما يلي: «وقد خالفنا في ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح»[١]. بالنسبة إليهم، قدرة الله موجِبة، و«المؤمن لا يقدر إلاّ على الإيمان، والكافر لا يقدر إلاّ على الكفر»[٢]. تتوافق المذاهب الثنوية كما رأينا على النقطتين التاليتين: النور مطبوعٌ على الخير لا يقدر على خلافه، والظلمة مطبوعةٌ على الشرّ لا تقدر إلاّ عليه. والذي أدّاهم إلى هذا المذهب أنّهم اعتقدوا أنّ الآلام كلّها قبيحةٌ لكونها آلاماً، والملاذّ كلّها حسنةٌ لكونها ملاذّاً، وأنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً للحسن والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه والآخر القبيحَ بطبعه[٣]. يؤكّد الخيّاط أنّ الثنوية المانوية تنسب الشرّ إلى الله. ويرتكب الثنوية والمجبرة الخطأ نفسه عندما يضيفون القبيح إلى الله[٤].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٨.

I

المعتزلة والمانوية

النتيجة البديهية لنظرية الشرّ هذه هي أنّ كلّ أخلاقٍ تصبح مستحيلة. يدمّر المذهب المانوي أسس الخير والأوامر. لم يعد وارداً منع الشرّ لأنّ الإنسان لا يتمتّع بأيّ حرّية اختيار[1]. «في المانوية، ليس الشرّ من فعل النفس البشريّة، بل يأتي من الشرّ الحادث لله نفسه، بسبب المبدأ السيء. مسؤولية الإنسان مستبعدة»[2] يسعى المعتزلة إلى دحض القدرية التي تحوّل الإنسان إلى لعبة، بدل أن تجعل منه الفاعل الواعي للحياة الأخلاقية. وهم يستبعدون الشرّ عن الله بسبب كماله وحكمته. بالنسبة إليهم، الإنسان مكلّفٌ بالخير وبالشرّ الذي يقوم به. وعلوم العدل هي العلم بتنزيه الله عن كلّ قبيحٍ على اختلافه، وأنّ أفعاله لا تكون إلاّ حكمةً وصواباً[3]. سيكون ظلماً منه إن حكم على الإنسان بسوء التصرّف ليعاقبه بعدئذٍ. والحال أنّ الله عادلٌ بعدلٍ مطلق[4]. يجهد المعتزلة لإثبات وحدانية الله من جانب، ووحدانية الإنسان من جانبٍ آخر، وذلك في مقابل أطروحات المانوية[5]، عبر ضمان حرّية هذا وذاك.

يدحض مذهب المعتزلة وجهة النظر المانوية التي تلغي كلّ تكليفٍ وكلّ حرّية فعل. يمكن اختصار حجج المعتزلة على النحو التالي: يكذب الإنسان ويعلم أنّه يكذب؛ ثمّ يتوب ولا يريد الاستمرار في الكذب؛ الفرد عينه هو الذي يقوم تارةً بفعلٍ مدانٍ وتارة بفعلٍ مستحسن. يسرق شخصٌ آخر شيئاً، ثمّ يقرّر إعادة الغرض المسروق. في الحالة الأولى، يكون فعله سيئاً؛ وفي الحالة الثانية، يكون حسناً[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٦.

(٢) Cl. Tresmontant. La métaphysique du Christianisme، ص٣١٨.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٥١.

(٤) جار الله، المعتزلة، ص٩٧.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٢٩٠.

(٦) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٢٢٢.

يتوصّل أبو الهذيل إلى هداية ثنويٍّ بعد أن يقدّم له الفرضيّة التالية: لو قدّرنا أن يكون ههنا رجلان دُفعا إلى ظلمةٍ شديدة، ضاع من أحدهما بدرة واستتر الآخر من العدو، فإنّ هذه الظلمة محسنةٌ إلى من استتر من العدو، ومسيئةٌ إلى من ضاع منه البدرة. وكذلك إذا طلعت الشمس، فإنّ هذا النور محسنٌ إلى من ضاع هذه البدرة منه، مسيئٌ إلى من استتر عن العدو. لا الظلمة شرٌّ دائم ولا النور خيرٌ دائم[1].

يستجوب المأمون مانوياً آخر عن الخير والشر: «هل ندم مسيئٌ قطّ على إساءته؟ قال: بلى! قال: فالندم على الإساءة إساءةٌ أم إحسان؟ قال: بل إحسان. قال: فالذي ندم هو الذي أساء أم غيرُه؟ قال: بل هو الذي أساء، قال: فأرى صاحب الخير هو صاحب الشر، قال: فإنّي أقول: الذي ندم غيرُ الذي أساء. قال: فندم على شيءٍ كان منه أم على شيءٍ كان من غيره؟ فسكت[2]».

يستأنف عبد الجبّار انتقادات شيوخ المعتزلة ضدّ الخصوم المانويين الذين يصنّفهم في أربع فئات: المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس. وهو يذكّر باتفاقهم الأساسي على النقاط التالية: ١ - النور مطبوعٌ على الخير لا يقدر على خلافه. ٢ - الآلام كلّها قبيحةٌ لكونها آلاماً، والملاذّ كلّها حسنةٌ لكونها ملاذّاً. ٣ - الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً للحسن والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه والآخر القبيح بطبعه[3].

تدحض مدرسة المعتزلة بقوّةٍ أيضاً الثنويّة التي تزعم تقسيم أفعال الله ونسبتها إلى قوىً مختلفةٍ عنه. كما تقسم المانوية أفعال الإنسان وتنسبها إلى قوى خارجية. من غير الممكن الإقرار بأنّ الشرّ والخير هما من فعل

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٩.

(٢) ابن عبد ربّه، العقد، المجلد الثاني، ص٢٢٣.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٥.

فاعلين مختلفين جذرياً. نلاحظ أنّ الإنسان عينه يسيئ التصرّف ثمّ يتوب؛ وبما أنّه يقول الصدق، فباستطاعته أيضاً أن يكذب. يسأل عبد الجبّار المانوية: «أحدنا يعلم أنّه كاذب، فمن الذي يعلم ذلك؟ فإن قالوا: النور، فقد وصفوه بخصلةٍ من خصال الشرّ وهي الكذب، وإن قالوا: الظلمة، فقد وصفوها بخصلةٍ من خصال الخير وهي العلم. [...] أحدنا يغصب ثمّ يردّ. فمن الغاصب ومن الرادّ؟» النور أم الظلمة؟ ويلاحظ أنّ المانويّة لا تستطيع تجنّب هذه التناقضات[١].

إذا أقررنا، مثلما يفعل المانوية، بأنّ الظلمة فاعلةٌ للشرّ، فلا بدّ أن تكون قادرةً، وإذا كانت قادرةً، لابدّ أن تكون حيّة. فكيف يصحّ القول إنّها موات؟ يسأل عبد الجبّار المجوس: «إنّ يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصلٌ لكلّ شر، فهلاّ جاز أن يخلق الشرّ بنفسه من دون واسطة؟»[٢] لا يمكن الدفاع عن موقفهم، ولاسيّما لأنّهم يخلطون بين قدرة الله وقدرة الإنسان.

أخيراً، لا يكون الضرر قبيحاً بالضرورة، فهنالك ضررٌ حسن[٣]. على العكس من الأطروحة المانوية، من الخطأ القول إنّ الألم مدانٌ لذاته وإنّ السرور مستحبٌّ لذاته. بين الآلام، هنالك آلامٌ قبيحةٌ وأخرى حسنة، وفق نفعها لنا. وكان القدّيس أوغسطين قد لاحظ على النقيض من المانويّة أنّ الألم مفيدٌ طالما أنّه يساهم في بقائنا؛ فهو يحذّر من أنّ النظام المعنوي أو الجسمي مضطربٌ وإعادته إلى ما ينبغي أن يكون عليه؛ يكون الألم في هذا الصدد أمراً حسناً[٤]. نستحسن بعقولنا تحمّل المشاقّ في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نفتصد ونحتجم[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٦ -٢٨٧.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٥٠.

(٤) انظر: R. Jolivet, Le problème du mal d'après Saint-Augustin، ص٤٩.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٩.

II

الشـــــرّ والظلم

بالنسبة إلى المعتزلة، القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه [...] وكذلك فإنّه احترازٌ من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنّها على قبحها لا يُستحقّ الذمّ عليها بكلّ وجه، ولكن يستحقّ الذمّ عليها على بعض الوجوه[1]. يقول عبد الجبّار: إنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواءً وقع من الله تعالى، أو من الواحد منّا. فعندنا أنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً[2]. والذي يدلّ على ذلك هو أنّا نعلم أنّ الظلم قبيح، وإنّما قبُح لكونه ظلماً. ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا. ينجم من ذلك أنّ العلم بالقبح فرعٌ على العلم بوجه القبح إمّا على جملةٍ أو تفصيل[3]. ما لم يُعلم ظلماً، لا يُعلم أنّه ليس لفاعله فعله.

ينقل عبد الجبّار التعريف الذي يُقدّم عادةً لكلمة الظلم: هو ما ليس لفاعله أن يفعله. لكنّ مثل هذا التعريف يبدو له ناقصاً، لأنّه لا يحيط بكلّ المعرّف. لهذا السبب، يقول، رفض رأي أبي علي الجبائي الذي يرى أنّ الواجب هو الفعل الذي يكون تركه قبيحاً. وبالفعل، إنّا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه[4]. بالنسبة إلى عبد الجبّار، لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير. لو أنّ إبليس بعث إلينا رسولاً أو كتب كتاباً يقول فيه أجيبوني وأطيعوني فإنّي لا أضلّكم عن سواء السبيل وأهديكم إلى الصراط المستقيم، فإنّا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره لتجويزنا كلّ قبيحٍ عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله تعالى عندهم، فإنّ حاله تعالى الله عن ذلك أسوأ حالاً من إبليس[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٢١.

الظلم إنّما يقبح لكونه ظلماً إذا وقع من قاصدٍ أو عالمٍ أو من يجري مجراهما[١]. يعتقد المجبرة أنّ كلّ ما يأتي من الله حسن. والحال، يقولون، كلّ شيءٍ يأتي من الله، القبح وغيره. ويضيفون أنّ الله يمكن أن يظلم إن شاء بما أنّه قادرٌ بقدرةٍ وحرٌّ بسلطانٍ مطلق[٢]. حول هذه النقطة، يُحرج أبو علي الجبائي جبرياً اسمه صقر: «هل يعدل الله؟ سأل الجبائي. - بلى، أقرّ صقر. - هل نستطيع أن ندعوه عادلاً لهذا السبب؟ - نعم. - هل يظلم؟ - نعم. - هل تستطيع وصفه بالظالم؟ - لا. – إذاً لا نستطيع أن نسمّيه عادلاً حين يعدل». فلم يجد الجبري ما يردّ به[٣].

لكن بالنسبة إلى المعتزلة، ظلم الله غير مقبولٍ بقدر ما هو ظلم الإنسان. فإنّ أحدنا لو أنفق عمره في بناء دارٍ وزخرفها وزيّنها وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها ثمّ أخذ في هدمها، فإنّه يُمنع من ذلك ويُزجر ولا يمكّن منه. الظلم إذا قبح فإنّما يقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقع على ذلك الوجه قبُح من أيّ فاعلٍ كان، سواءٌ وقع من الله تعالى أو من غيره[٤]. لا يمكن أن يكون الله ظالماً لأنّ العدل نقيض الجور والظلم[٥]. بالنسبة إلى المزدار، تأكيد أنّ الله يفرض الظلم على مخلوقاته يعادل أن نعامل عمل الله بوصفه غير معقول[٦]. ويعلن الإسكافي: «لا يمكن أن يكون الظلم من فعل من برهن بنفسه على أنّ الظلم لا ينبع منه»[٧]. ويذكر عبد الجبّار الآيات التي تؤكّد وجهة النظر هذه: [**وما ربّك بظلّامٍ للعبيد**] (فصّلت/٤٦)؛ [**إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً**] (يونس/٤٤)؛ [**إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة**] (النساء/٤٠).

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ١، ص٨٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلد السادس، ١، ص٢٢.

(٣) بلبع، أدب المعتزلة، ص٢٤٢.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٧٨.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ١، ص٥٠.

(٦) الخيّاط، انتصار، ص٦٢.

(٧) المصدر نفسه، ص٨٢.

يخطئ المجبرة حين يعتقدون أنّ القبح هو ما ينهى عنه الله، وأنّ الحسن هو ما يأمر به. فالقبيح ليس مقبّحاً للنهي بل هو منهيٌّ عنه لأنّه قبيح. بعباراتٍ أخرى، يقبح القبيح بصفته وعينه[1]. بالنسبة إلى المجبرة، لا وجود لحسنٍ بذاته وقبيحٍ بذاته[2]. يعترض عبد الجبّار على النظريّة الجبرية قائلاً: لو كان القبيح يقبح للنهي أو لكوننا مربوبين محدثين، لوجب إذا نهى الله عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأنّ العلّة فيهما واحدة، والمعلوم خلافه. لقد نهى الله عن الظلم لأنّ الظلم قبيحٌ لذاته؛ وهو لا يقبَّح بفعل النهي الإلهي[3].

ينبغي أن نلاحظ مع أكثر المعتزلة أنّ القبيح، وهو حقيقيّ، يتضمّن درجات. وهم يقيمون التمييزات الضرورية في هذا الصدد. في المقام الأوّل، لا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمظهر، قبيحاً من جهة الحكمة. كما أنّه قد يكون حسناً من جهة الحكمة، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر. ألا ترى أنّ أحدنا لو مشى مشيةً عرجاء في إنقاذ محبوسٍ فإنّ تلك المشية حسنةٌ من جهة الجملة، قبيحةٌ من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشي مشيةً حسنةً في سعايةٍ بمسلمٍ إلى السلطان الجائر، فإنّها قبيحةٌ من جهة الحكمة، حسنةٌ من جهة المرأى والمنظر[4]. هنالك إذاً قبيحٌ حقيقيٌّ وقبيحٌ ظاهر، ينبغي عدم الخلط بينهما.

في المقام الثاني، يتفاوت طابع المناكير وجسامتها. تصنّف مدرسة المعتزلة المناكير في فئتين: العقليّة والشرعية. المناكير العقلية، نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها، والنهي عنها كلّها واجب، لا يختلف الحال فيها بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف. والمناكير الشرعية على ضربين: أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. أمّا ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ١، ص٢٢؛ شرح، ص٣١١.
(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلد السادس، ١، ص٢١٣.
(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣١١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣٢.

المجرى، والنهي عن كلّ ذلك واجبٌ ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأمّا ما للاجتهاد فيه مجال، وهو ذو طابعٍ أقلّ جسامةً، فإنّه منكرٌ عند بعض العلماء وغير منكرٍ عند البعض. وعلى الجملة فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه[١].

لا يتمّ النظر إلى المناكير بذاتها فقط، بل بصلتها مع الظروف. يشدّد البلخي على طابعها النسبي، معترفاً بأنّ كلّ فعل قبيحٍ إنّما يقبح لوقوعه بصفته وعينه. لكنّ الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرّة، وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه. ألا ترى أنّ دخول الدار مع أنّه شيءٌ واحدٌ لا يمتنع أن يقبح مرّةً، بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسُن بأن تكون سجدةً لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدةً للشيطان[٢]. للفعل نفسه إذاً توصيفاتٌ مختلفةٌ وفق الظروف.

يعلن النظّام تفاؤلاً صريحاً لا يشاركه فيه إلاّ قليلٌ من المعتزلة. فهو يؤكّد أنّ الشرّ ظاهريٌّ فحسب. بالنسبة إليه، ما نعتبره قبيحاً هو في الحقيقة حسنٌ يفيد الإنسان. يقول إنّه يمكن أن يكون المرض والعمى والفقر مفيدةً لنا. أفعال الله كاملةٌ حتى إن لم تبدُ لنا كذلك[٣]. يؤكّد البلخي أنّ الله يترك للإنسان حرّية الفعل، وهذا هو الأكثر مناسبةً أو الأكثر فائدةً للإنسان. لكن، يلاحظ عبد الجبّار، مفهوم استفادة الإنسان عرضةٌ للانتقاد، لأنّه ما من شيءٍ إلاّ وفيه نفع الظالم وأهل بيته[٤].

وفق البغدادي، لا ينظر المعتزلة إلى التفاصيل بل إلى مجمل الأشياء. بالنسبة إليهم، الهدف هو المهمّ وهو لا يمكن أن يكون إلاّ كاملاً. يساهم القبيح الخاصّ في الحسن العامّ[٥]. أمّا القاسم، المؤلّف المعتزلي، فيرى أنّ القبيح ليس إلاّ تمرّداً، أي رفضاً منفلت العقال للفعل بالأسلوب المناسب. الجفاف

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٠.

(٣) أبو ريدة، النظّام، ص٩٣.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٨.

(٥) A. Nader, Le Système philosophique، ص٧٨.

والعقم وموت النباتات ليست شروراً إلاّ على المجاز. أمّا في الواقع، فهي تمثّل خيراً[1]. المطر مفيدٌ عموماً للزرع وللحياة البشرية، على الرغم من حدوث بعض الأضرار الخاصّة عنه، كالفيضان وانهيار الأسقف... [2].

يتوافق مع حكمة الله أنّ أفعاله كلّها حسنة[3]. يمكن الاعتراض إذاً: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق الصور القبيحة الناقصة في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصةً قبيحة؟ يردّ عبد الجبّار بأنّ الله يخلق تلك العيوب ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات. يبيّن ذلك ويوضحه إنّ الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلّفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها. فقد خلق هذه الصور غير تامّة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أنّ أحدنا إذا رأى صورةً ناقصةً قبيحةً فإنّه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه[4].

من جانبٍ آخر، الله صدوقٌ ولا يمكن أن يخدعنا؛ إنّه يمنعنا عن سوء الفعل ولا يمكن بالتالي أن يريد لنا القبيح. وفق أبي علي الجبائي، يمكن أن يكون أحدنا في موقع الاختيار بين الصدق والكذب. إذا كان يعلم أنّ الصدق حسنٌ والكذب قبيح، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، أيّاً كان اختياره، فإنّه قطّ لا يختار الكذب على الصدق[5]. إذا كان المتنوّر يختار الصدق بالضرورة، فالأحرى الله، الكامل والحكيم، أن يبتعد عن الكذب. وحين يأمر الله بعقاب الزاني وشارب الخمر والسارق، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا والسرقة وشرب الخمر. إنّ هذه المعاصي وقعت شاءها القديم أم أباها، من دون أن يؤيّد الله مرتكبيها؛ هو يترك لهم حرّية الفعل كما يشاءون[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص٨١.

(٢) ابن تيمية، مجموعة، المجلد الخامس، ص٣٢.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٨ -١٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٧٣.

III

هل يقدر الله على ارتكاب الشرّ؟

تقرّ مدرسة المعتزلة عموماً أنّ الله تعالى عالمٌ بقبح القبيح ومستغنٍ عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، وذلك بسبب حكمته. ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه لأنّه عالمٌ، كما رأينا، بقبحه. ولا تجوز عليه الحاجة أصلاً[1] لأنّ الحاجة لا تؤثّر فيه[2]. بالنسبة إلى أبي الهذيل، من لا يستطيع ارتكاب الظلم عاجزٌ كذلك عن إحقاق العدالة[3]. سيكون سخفاً أن يهنّئ مشلولٌ نفسه على أنّه توقّف عن تسلّق الجدران وسرقة المساكن لأنّه عاجزٌ عن إنجاز مثل هذه الأفعال. يلاحظ الإسكافي: بما أنّ الله قادرٌ على الحسن، فلماذا لا يكون قادراً على القبيح؟[4] لو لم يكن الله قادراً على القبيح، لما شكرناه على تجنّب الظلم.

يخلط المجبرة بين القدرة والفعل[5]. وهم لا يتصوّرون جيّداً أن يمتلك الله القدرة على القبيح من دون أن يستخدمها. على العكس من ذلك، يميّز المعتزلة بعنايةٍ بين القدرة الكامنة والفعل الواقع. عبر إنكار أن يقوم الله بما هو قبيح، لا يريدون القول إنّه ليست لديه القدرة على ذلك. سيكون مثل هذا الرأي خاطئاً لأنّه سيعادل الحدّ من قدرة الله بقدرة. يسقط الاعتراض الجبري من تلقاء نفسه: يمكن لكلٍّ منّا أن يمتنع عن القبح، عمداً. والله يفعل الأمر عينه[6]. ألا ترى أنّ أحدنا مع قدرته على القيام ربّما يكون قاعداً،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠٢.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٣٧ وص١٤٣.

(٣) الخيّاط، انتصار، ص٨.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٢٨ -١٢٩.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٣١٦؛ المغني، المجلد السادس، ١، ص١٣٥.

ومع قدرته على الكلام ربّما يكون ساكتاً؟ وكذلك فالقديم تعالى قادرٌ على أن يقيم القيامة الآن، ثمّ إذا لم تقم لم يُقدح في كونه قادراً[١].

ينقل عبد الجبّار أنّ ثلاثة شيوخٍ كبارٍ من المعتزلة عارضوا مجمل المدرسة، فقالوا إنّ وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محال. بالنسبة إلى النظّام والجاحظ والأسواري، سيوجب ذلك النقص والحاجة[٢]. يرى النظّام سخفاً أن يستطيع الله ارتكاب الظلم أو الكذب؛ هذه الأفعال لا يمكن أن تنبثق إلاّ من كائنٍ غير كامل، يبحث عن مصلحةٍ أو يدفع ضرراً[٣]. ويشاطر عبّاد وجهة النظر عينها ولا يقرّ إمكانية أن يرتكب الله الشرّ[٤]. لو جاز أن يكون الله فاعلاً لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلاً لسائرها. وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتّى لا تقع الثقة بشيءٍ من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده. وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار... وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به[٥]. وفق ابن عيّاش، شيخ عبد الجبّار، لا يختار الله سوى الخير[٦].

هنالك من يدافعون دفاعاً مستميتاً عن قدرة الله بقدرةٍ ويقرّون قدرته على ارتكاب القبائح، لكنّهم يرفضون وصفه بالظالم[٧]. ويقسمهم عبد الجبّار إلى فريقين: النجّارية والأشاعرة[٨]. يرفض النجّار ومناصروه كذب الله

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٤ -٣١٥.
(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٢٧.
(٣) الخيّاط، انتصار، ص٤٥.
(٤) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٥٢.
(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٨.
(٦) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٢٦٠.
(٧) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٢٠٨.
(٨) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٨.

الذي يعدّونه صادقاً، ويقبلون في الآن عينه إمكانيّة أن يفعل القبائح[1]. يسأل عطوي، تلميذ الأشعري، المعتزلة: «ألستم قد جوّزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح؟»[2]. الأحرى توجيه هذا السؤال إلى أولئك الذين يقرّون امتلاك الله القدرة على فعل القبائح.

IV

الشر من صنع الإنسان

يتم تفسير القبيح حين نعترف بأنّه من صنع الإنسان. الله لا يرغم الإنسان على ارتكاب المعاصي؛ ولولا ذلك، كيف يستطيع أن يثيبه أو يعاقبه؟[3] إنّه لا يريد القبيح، لكنّه يقبله ويسمح به. هذا «السماح بالقبيح» يترك تكليف الإنسان كاملاً. كان بوسع الله أن يرغمنا على القبيح، عبر إكراهنا على اتّباع اتجاهٍ معيّن، مثلما يعلن صراحةً: [**ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هداها**] (السجدة/١٣). لو شاء لاختفت حرّيتنا. إذاً، أفعال الإنسان غير مقدّرةٍ بصورةٍ نهائية. يمكن أن تكون هذه الأفعال حسنةً أو قبيحةً: الإنسان هو المكلّف بها.

مثلما يشير المردار، الله يخلق الخير والشرّ كي يختار الإنسان اختياراً حرّاً[4]. المعصية هي إذاً من صنعنا. يتمثّل خطأ المجبرة في تجاهل الحقيقة الجليّة المتمثّلة في أنّ مصدر الشرّ يكمن في فاعلٍ منفرد،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١٩ -٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٣.

(٤) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٧٤.

لا في الله الذي لا تتوافق أفعاله مع الجور والظلم. باستثناء الكائنات غير المكلّفة، يميّز كلّ إنسانٍ عاقلٍ ومزوّدٍ بجميع وسائل تفكيره وفعله الخيرَ ويبقى سيد خياره ليتصرّف في اتجاهٍ أو في اتجاهٍ آخر. من الواضح أنّ الفاعل، الواعي تماماً، غير قادرٍ على مثل هذا التمييز إلاّ إذا عرف فيمَ يتمثّل الخير والشرّ[1].

بالنسبة إلى المجبرة، كلّ الشرّ يأتي من الله؛ الإنسان مجبرٌ على أن يتصرّف رغماً عنه. والحال أنّ الكفر، على سبيل المثال، حاصلٌ بفاعلين بالله تعالى وبالعبد. لماذا يكون حسناً من جهة الله وقبيحاً من جهة العبد؟ لا يجوز في الفعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ جميعاً، وفق ما إذا كان من فعل الله أو الإنسان[2]. يبقى وصفه متماثلاً، أيّاً كان صانعه. من الخطأ أيضاً الاعتقاد أنّ الفاعل الواحد يكون موصوفاً بالخير والشرّ. يخطئ الثنويّون حين يؤكّدون أنّ الألم واللذّة متضادّان؛ الألم واللذّة من جنسٍ واحد. إن لم يجز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ دفعةً واحدة، يجوز أن يوصف بهما على وقتين[3].

تذكّر مدرسة المعتزلة بمبادئ العدالة الإلهية التي تضمن حرّية الإنسان تجاه الشرّ. ويختصر عبد الجبّار تلك المبادئ على النحو التالي في نصٍّ مهمٍّ من كتابه **شرح الأصول الخمسة**[4]: أفعال الله تعالى كلّها حسنة، وهو لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجبٌ عليه، ولا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذّابين، ولا يكلّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدّرهم على ما كلّفهم ويعلمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك، ويبيّن لهم، ليهلك من هلك عن

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٨٩.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٣.

بيّنة، ويحيى من حيي عن بيّنة، وإذا كلّف المكلّف وأتى بما كلّف على الوجه الذي كلّف فإنّه يثيبه لا محالة، وهو سبحانه إذا آلم وأسقم فإنّما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلاّ كان مخلاً بواجب، وهو تعالى يعاقب العصاة لأنّهم اختاروا العصيان عمداً.

يؤكّد المؤرّخ المسعودي شهادةَ عبد الجبّار: «يقول المعتزلة إنّ الله لا يحبّ الشر؛ وهو لا يصنع الأفعال البشرية؛ البشر يمارسون الخير الذي يؤمرون به، ويتجنّبون الشرّ الذي نهوا عنه بمساعدة سلطةٍ منحها لهم الله. كلّ عملٍ يأتي من الله حسنٌ، لكن لا يد له في الأفعال السّيئة التي ينهي عنها...»[1]. الإنسان مزوّدٌ بالعقل وبالاستطاعة؛ إنّه إذاً مكلّفٌ تماماً بخياراته وبأفعاله. يستغرب كريمر Kremer صواباً تمكّن المعتزليّ من تصوّر علاقاتٍ بمثل هذا التناغم بين الله والإنسان، في عصرٍ كانت لا تزال شعوب آسيا أثناءه لا تزال «بربريّة»[2].

---

(١) المسعودي، نصٌّ ذكره غالان H. Gallan في: Essai، ص٦٦، مع بعض التصرّف في الترجمة.

(٢) كريمر، نصٌّ ذكره خشيم في كتابه: الجبائيان، ص١٢٥.

القسم الرابع

الألم وتفسيره

تتنطّح هنا مدرسة المعتزلة لدحض النظريات المانوية والجبرية. تفصل المانوية كما رأينا الألم عن اللذّة فصلاً جذرياً؛ بالنسبة إليها، الآلام قبيحةٌ كلّها والملاذّ حسنةٌ كلّها[1]. واعتقد الجبرية أنّ الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها، فإن كان فاعلها القديم جلّ وعزّ يحسن منه سواءٌ كان ظلماً أو اعتباراً، وإن كان فاعلها الواحد منّا لا يحسن؛ واعتلّوا لذلك بأنّه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء[2].

وفق وجهة نظر المعتزلة، الألم كغيره من الأفعال في أنّه يقبح مرّةً ويحسن أخرى، فإذا حسن فإنّما يحسن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسُن من أيّ فاعلٍ كان، وهكذا في القبيح؛ وجملة ذلك أنّ الألم إنّما يحسُن إذا كان فيه نفعٌ أو دفع ضررٍ أعظم منه. كلّ عاقلٍ يعلم بكمال عقله أنّ الألم الذي ينجم منه خيرٌ هو بالتالي حسن؛ والألم الذي لا يهدف خيراً ولا شرّاً هو قبيح[3]. وبالفعل، لا يستثير الله الألم إلاّ في حالاتٍ ثلاث: ١ - للاستحقاق؛ ٢ - للاعتبار؛ ٣ - للعوض[4].

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٨٨.

أمّا الإنسان، فهو يفعل الألم إمّا لدفع ضررٍ أعظم أو للنفع[١]. ينبغي إذاً تمييز الألم المحمود من الألم غير المحمود. حين يريد الله الألم، لا يمكن أن يكون شرّاً كما تؤكّد الثنوية[٢]. وتتوزّع الآلام الحميدة بدورها إلى فئتين: بعضها يستحقّ المرء عليه العوض وبعضها الآخر لا يستحقّ شيئاً منه[٣]. نحن غير محكومين بالتألّم من دون سبب. وما يفعله الواحد منّا من الآلام إمّا أن يفعله بنفسه أو بغيره[٤].

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية المعتزلة التي يتوجّب الآن عرضها على نحوٍ أكثر منهجية.

I

دحض الثنوية

لقد بطل ما قالته الثنوية من أنّ الآلام كلّها قبيحة[٥]. لا شيء يبرّر هذا التشاؤم الجذري. مثلما رأينا بالنسبة إلى الشرّ، يمكن أن يكون الألم مفيداً. حين يشرب الواحد منّا من الأدوية الكريهة المرّة المنفّرة دفعاً للألم الحاصل من جهة الله تعالى، فربّما يتألّم؛ لكنّ هذا الألم غير قابلٍ للّوم إطلاقاً، بل إنّه يستحقّ العوض على الله تعالى الذي أمرنا أن نعتني بأنفسنا لنتجنّب المرض[٦]. قد يحسن من أحدنا تخليص النفس من عظيم المضرّة بيسيرها، لأنّه عند الخوف من السبع يحسن منه العدوُ على الشوك[٧]. وقد يشاهد غريقاً فيخلّصه بجذبٍ

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٦٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٢٧٨.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٨٥.

(٦) المصدر نفسه، ص٥٠١.

(٧) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٣٥.

شديدٍ يلحقه منه مشقّةٌ وألم، لكنّ هذا الألم غير مدانٍ لأنّ الأمر يتعلّق بإنقاذ إنسانٍ معرّضٍ للخطر[١]. يؤدّب ربّ الأسرة ولده ليخلي بينه وبين ضروب الفساد، ويمكن أن يؤلمه، لكنّه يفعل لصالحه؛ هذا الألم مفيدٌ للولد. ينبغي أن نذمّ من أساء وارتكب القبائح العظيمة، حتّى إذا كان الذمّ يغمّه ويؤذيه. وبالفعل، هذا الألم في صالح المسيء. هذه هي حال الغاصب والسارق المرغَم على إعادة ما تناولاه، على الرغم من أنّ ذلك كريهٌ بالنسبة إليهما[٢]. في جميع الحالات، من الواضح أنّه ينبغي أن يقبل صاحب العلاقة الألمَ[٣].

غلط المانوية من حيث اعتقدوا أنّ الآلام لا تحسُن إلاّ للاستحقاق فقط. لهذا هم مرغمون على اختراع ذنوبٍ سابقةٍ تستطيع تبريرها. إنّهم يعتقدون جزافاً أنّ الروح وحدها عاصيةٌ لا الفرد بوصفه فرداً. بالنسبة إليهم، لا تنفصل هذه المعصية عن الروح، أياً كان مكانها. وإذ يلاحظون أنّ في المؤلمين من ليس بصفة المكلّف، يعتقدون لذلك أنّ المعصية قد وقعت منه وهو بخلاف هذه الصورة ثمّ نسخ إلى هذه الصورة، فقالوا بالتناسخ لأجل ذلك، وأدّتهم هذه المقالة إلى أنّ المكلّف الحيّ ليس هو الشخص، لكنّه معنىً فيه ينتقل في الأشخاص فأخطأوا فيما يتّصل بالحيّ والإنسان وحقيقتهما، ودعاهم ذلك إلى القول بأنّ الملاذّ للاستحقاق تحسُن كالآلام. هذه هي حال الخرميين الإيرانيين، الذين لاحقهم المعتصم، والذين يسمحون لأنفسهم بهذا التصوّر لينساقوا وراء كلّ أشكال الإباحة. بما أنّ قدر الروح أن تكون آثمةً، فلا فائدة من التحكّم بالأهواء. وهم يدعون أجسامهم تنساق وراء المتع والسيئات، آملين بذلك فصل الروح عنها لتطهيرها[٤]. يؤكّد المؤرّخون المحدثون للغنوصية المانوية وجود هذه النظرية الإيرانية التي حاربها المعتزلة: «يظهر الشرّ بوصفه ضرورياً... ننساق إذاً إليه بكلّ حواسنا كيلا

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٢٨٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٣٧٩ -٣٨٠.

نضطرّ إلى أن نثبّت فيه قلبنا»[١]. وفق ثنويٍّ يدعى بكر، معاصرٍ للنظّام[٢]، الألم مقبولٌ فقط حين يتوافق مع عقابٍ مستَحق[٣].

بالنسبة إلى عبد الجبّار ومعظم المؤلّفين المعتزلة، الكائن البشريّ كلٌّ متكامل؛ لا يمكن فصل الروح عن الجسم. يعود التكليف للشخص بوصفه كذلك لا لجزءٍ من الشخص[٤]. الآثم ليس الروح وحدها ولا الجسم وحده. يرتكب الإنسان معصيةً أو يقوم بفعلٍ حسن، بوصفه جسماً وروحاً في آنٍ معاً. من جانبٍ آخر، نحن لا نتذكّر ارتكابنا ذنوباً في وجودٍ سابق، مثلما يؤكّد مناصرو التناسخ[٥].

II

نقد الأطروحات الجبرية

تميّز المدرسة الجبرية على الدوام بين أفعال الله التي لا يمكن أن تكون ظالمةً وأفعال الإنسان الذي لا يكون أبداً مكلّفاً ويتوجّب عليه الخضوع لأمر الله. الألم الذي يستثيره الله عادلٌ في جميع الأحوال، حتّى إذا بدا لنا اعتباطياً. لقد سبق أن رأينا أنّ الخطأ الذهني الأساس لدى المجبرة هو إقرار أنّ الله، العادل والحكيم، ربّما يرتكب أفعالاً تصدم العقل. بالنسبة إليهم، كان بوسع الله تجنّب إيلامنا. لكن من المناسب الردّ عليهم بالقول إنّه قد قرّر عكس ذلك. ومثلما أنعم علينا بالنعم، فله أن يمتحننا بالإيلام[٦]. في النصّ القرآني، يرد

(١) انظر: H. Cornelis et A. Léonard, La gnose éternelle، ص٥٢.
(٢) الأشعري، مقالات، المجلد الأول، ص٣١٨.
(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٤٢٨.
(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤٢٩.
(٥) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤١١.
(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٩.

صراحةً وعدّة مرّات أنّ الله يمتحن مخلوقاته[١]. المرض ليس عقوبةً كما يقال جزافاً. إنّه في الحقيقة محنةٌ مفيدةٌ للمريض[٢]. وما يظهر ذلك، كما يعلن أبو هاشم، هو أنّنا نتحمّل الأمراض بصبر؛ ولو أنّها مثّلت عقوبةً لخشيناها ولاستثارت جزع المريض وهربه[٣].

كذلك يمتحن الله الأنبياء والأولياء في حين أنّهم غير مذنبين ويستحقّون الثواب: لا يتوافق ألمهم إذاً مع عقوبة. من غير الصحيح الزعم أنّ الأنبياء قد ارتكبوا كبائر قبل البعثة. وفي الحقيقة، الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها[٤]. والله يمتحن الكائنات جميعاً على نحوٍ مماثل، بما فيها البهائم والأطفال الذين لا يستحقون العقاب البتّة، من دون أن نستطيع القول إنّه يظلم. هو يستثير هذا الألم بهدف تحقيق غايةٍ لا نراها دائماً[٥]. كما يمكن أن يجعلنا الله نتألّم لنفعنا[٦]. لقد سبق لنا الحديث عن هذا الألم النافع. إنّ ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو، إمّا أن يوصله إلى المكلّف أو إلى غير المكلّف. فإن أوصله إلى غير المكلّف فلابدّ من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلّفين، ليخرج بالأوّل عن كونه ظالماً، وبالثاني عن كونه عبثاً؛ فإن أوصله إلى المكلّف فلا بدّ فيه من الأمرين جميعاً، العوض والاعتبار[٧].

هل البشر مكلّفون ببعض الآلام أم أنّه ينبغي أن ننسبها جميعاً إلى الله؟ الموقفان موجودان. حين يستثير الإنسان ألماً، يكون مكلّفاً به تكليفاً مباشراً. إذا وضع أحدنا الطفل تحت البرد، يكون كلّ ذلك كأنّه من فعل العبد في أنّ

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤١٣ و٤٣١.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٧.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٦٨، ص٣٧٤ وص٤٠٧.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٤٨٥.

العوض عليه من حيث كان هو المعرّض له بالفعل الذي ابتدأه[1]. تنسب الآلام الناجمة من البتر الإرادي أو من انتحارٍ إلى الإنسان الذي يصنعها[2]. وهي مدانة، مثلها في ذلك مثل تلك التي يمكن أن نتسبّب بها للغير من دون وجه حقّ. يستحقّ المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام، إمّا بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شجّ رأسه أو غير ذلك؛ إذا اختطف أحدهم ابنك لقتله، يكون من حقّك ملاحقة المذنب ومطالبته بعوض. من المتعارف عليه أنّ العوض لا يُفرض فقط على المسؤول المباشر عن الألم لأنّه ارتكب ضرراً[3]. لكن إذا استثار الله ألماً لخيرنا أو بهدف بناءٍ أو إثر عقابٍ مستحَقّ، علينا إقرار أنّه يفعل بحكمةٍ وأنّ هذا الألم مناسب[4].

إن قال المجبرة: إنّ القبيح إنّم يقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبُح من أيّ فاعلٍ كان، فهذا القول لا يصحّ لأنّ الإماتة بالهدم والغرق وغيره من الوجوه يحسُن من الله تعالى ويقبح منّا، وكذلك فإيلام الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منّا. فبطل ما ذكروه. إنّما يحسن من الله تعالى الإماتة والإيلام لعلّة، تلك العلّة مفقودةٌ في حقّنا وهي من جهة الله تعالى تتضمّن الاعتبار واللطف[5]. هكذا، لا يمكن شجب الآلام التي هي من صنع الله، لأنّ الله لا يمكن أن يكون ظالماً[6]. سيكون قد ارتكب ظلماً لو أنّه فعل من دون سبب. والحال أنّه يفعل دائماً لغايةٍ تفلت منّا أحياناً[7].

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٤٥٠.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠١.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٠١.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١٣، ص٣٦٧.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٢ -٣١٣.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٦٨ -٣٦٩.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٦.

III

الألم والعوض

للتغلّب على الاعتراض الخطير القائل بوجود آلامٍ غير مبرّرةٍ ظاهرياً، وضعت مدرسة المعتزلة نظريةً أصيلةً هي نظرية العوض. يتمثّل مبدأ هذه النظرية في أنّ الله لا يمكن أن يجعل الناس يتألّمون من دون سبب. لو أنّه فعل ذلك، لأمكن وصف فعله بأنّه ظالم. تستند مدرسة المعتزلة كما رأينا إلى العدالة الإلهية. وفق عبد الجبّار، أظهر أبو علي[*] في معظم كتاباته أنّ الألم قبيحٌ إمّا لأنّه ضررٌ أو لأنّ ليس فيه نفعاً[١]. والحال أنّ الإنسان المتألّم لا يمكن أن يكون ضحيّة ظلمٍ لأنّ الله عادلٌ بالضرورة ولأنّه يضع نصب عينيه دائماً خير الإنسان[٢]. إذا آلم الله لغايةٍ حدّدها، فهو يمنح مكافأةً، على هيئة عوضٍ عادل. يعرّف عبد الجبّار العوض بأنّه كلّ منفعةٍ مستحقّة[٣].

تظهر التجربة أنّ الإنسان يقبل التألّم والمعاناة ليبلغ فائدةً بعيدة، كالدراسة لاكتساب العلم أو العناية بالنفس لتجنّب المرض. وفق أبي علي الجبائي، الفعل الذي يتضمّن معاناةً مقبولةً وغير مفروضةٍ يُعلَم شرعاً، في حين يرى أبو هاشم أنّه يُعلَم عقلاً. ينضمّ عبد الجبّار إلى هذا الرأي الأخير[٤]. هل ينجم من ذلك، كما يزعم بعض الناس، أنّ الإنسان يمكن أن يدفع للألم قريبه ويقدّم له عوضاً؟[٥] مثل هذا السلوك ممنوع[٦]. يجوز لله

(*) الصحيح هو أبو هاشم، وفق الحاشية التالية (م).

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٣٨٩.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٩١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٩٣.

وحده أن يجعلنا نتألّم بغاية خيرٍ لاحقٍ وأن يقدّم لنا عوضاً[1]. نحن نقبل هذا الألم المؤقّت لأنّه يضمن لنا خيراً أكبر[2]. في هذه الحالة، يكون الله حقاً صانع الألم وهو يفعل لصالحنا؛ إنّه يمنحنا عوضاً لأنّه يريد تجنّب أن يكون ظالماً تجاهنا. وهو يتصرّف كذلك الذي يطلب عاملاً لينفّذ مهمّةً محدّدة. من العدل أن يتلقّى هذا العامل أجراً يناسب الجهد الشاقّ الذي قدّمه[3]. من المعلوم أنّ أحدنا لا يختار أن يمزّق عليه ثوبه كي يقابَل بثوبٍ مثله، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد، فكذلك في الغائب: الله يمنح عوضاً لمن يتحمّل الألم[4].

ما هي القواعد الناظمة للعوض؟ العوض مستحقٌّ لمن يتحمّل الألم في الحالتين: إمّا بهدف خيرٍ لاحقٍ أو بهدف تكوين البشر. هذا هو رأي الجبائيين، مع بعض الفوارق. فمن مذهب أبي عليٍّ أنّ الألم يحسن من الله تعالى لمجرّد العوض. وقال أبو هاشم: لابدّ فيه من غرضٍ آخر وهو الاعتبار. وينضمّ عبد الجبّار إلى وجهة النظر الأخيرة[5]. ينبغي أن يتناسب العوض مع الضرر، أي أنّه لا يمكن أن يفوقه أو يقلّ عنه[6]. يناقش عدّة مؤلّفين معتزلة مسألة معرفة إن كان العوض مكتسباً إلى الأبد. يعتقد أبو هاشم أنّ العوض لا يستحقّ على طريق الدوام، خلافاً لما يقوله أبو علي وأبو الهذيل وقومٌ من البغدادية. ويحكى عن الصاحب بن عبّاد أنّه قال: يستحقّ على طريق الدوام؛ وحكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى رأي أبي هاشم. يؤيّد عبد الجبّار أيضاً وجهة النظر الأولى[7]؛ غير أنّه ينقل حجج أبي علي ويدحضها واحدةً إثر أخرى.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٢.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٣٣.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٥٠١.

(٧) المصدر نفسه، ص٤٩٤.

تتمثّل الحجّة الأولى في أنّ القول بانقطاع العوض يعادل القول بدوامه على أقبح الوجوه، لأنّ المعوّض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألمٌ وغمٌّ ويستحقّ بذلك الألم عوضاً آخر، والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع. غير أنّ هذه الحجّة غير حاسمة، كما يلاحظ عبد الجبّار. إذ ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألمٌ وغمّ. فمن الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حدٍّ لا يتألّم بذلك[١]. وفي المقام الثاني، يقول أبو علي بأنّه لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخّره الله إلى الآخرة إلاّ لوجه، وليس ذلك الوجه إلاّ لكونه مستحقّاً على طريق الدوام كالثواب. لكن، يعترض عبد الجبّار، قد يوصل الله تعالى العوض لمستحقّه في دار الدنيا إمّا في وقتٍ واحدٍ أو في أوقاتٍ كثيرة[٢]. وفي المقام الثالث، لابدّ من أن يثبت في الألم الاعتبار والعوض جميعاً، ثمّ إنّ النفع بالاعتبار مستحقٌّ دائماً، وكذلك العوض ينبغي أن يكون دائماً. والأصل في الجواب عن ذلك أنّ هذا جمعٌ بين أمرين من غير علّةٍ جامعةٍ فلا يصحّ ذلك[٣]. وفي المقام الرابع، يقول أبو عليّ إنّ ما يفعله تعالى فلابدّ من أن يكون له فيه غرض. لماذا يوقف الألم من غير سبب؟ يمكن الردّ على ذلك بأنّ الله قد يضع لنفسه غايةً نجهلها[٤]. ومن جانبٍ آخر، ليس يمتنع أن يوفّر الله على المعوّض ما يستحقّه من الأعواض في دار الدنيا وإن لم يشعر به ولا علم أنّه هو الأعواض التي يستحقّها عليه تعالى؛ وأيضاً، فليس يجب في المعوّض إذا انقطع عنه العوض أن يتألّم بانقطاعه على كلّ حال[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٩٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٧.

IV

من يتلقى العوض ومن يدين به

المستحقّ للعوض إمّا أن يكون مكلّفاً أو غير مكلّف. فإذا كان مكلّفاً، إمّا أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب. فإن كان من أهل الثواب، فإمّا أن يكون مستحقّاً على الله تعالى أو يكون مستحقّاً على غير الله تعالى. فإن استحقّه على الله تعالى، فإنّه تعالى يوصله إليه ويوفّره عليه بتمامه وكماله مفرّقاً على الأوقات، بحيث يقع الاعتداد به[1]. وإن استحقّه على غير الله تعالى، فإنّه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلّفاً كان أو غير مكلّف، ويوفّره عليه. وإن كان من أهل العقاب، فإمّا يستحقّ العوض على الله تعالى أو على غيره. فإن استحقّه على الله تعالى، فإنّه يوفّره عليه إمّا في دار الدنيا وإمّا في دار الآخرة، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرورٌ ولا فرح، خلاف ما قاله أبو علي من أنّ بالعقاب يسقط العوض وينحبط. وإن استحقّه على غير الله تعالى، فإنّه تعالى يأخذ من المستحقّ عليه مكلّفاً كان أو غير مكلّفٍ ويوصله إليه على الوجه المذكور آنفاً[2].

أمّا إذا كان الكلام في غير المكلّف، فإمّا أن يستحقّ العوض على الله تعالى أو على غيره. فإن استحقّه على الله تعالى يوفّر عليه بكماله وتمامه، وإذا انقطع عوضه نقله على صورةٍ يلتذّ أهل الجنّة بالنظر إليها. أمّا المستحقّ عليه بالعوض فإذا كان من غير الله فإنّه تعالى يأخذ منه العوض ويوفّره على المستحِّق، سالكاً في ذلك طريقة الانتصاف. لا يجوز أن يمكّن الله تعالى أحداً من إيصال الألم إلى غيره إلاّ إذا كان في المعلوم عوضٌ يستحقّه، إمّا على الله تعالى أو غيره[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٤-٥٠٥.

في جميع الحالات، الإصلاح واجب، سواءٌ تعلّق الأمر بالله أم بالإنسان أم بحيوانٍ مفترس. يمكن الاعتراض بالقول إنّ الدابّة غير مكلّفة، لأنّها غير كاملة العقل. ينبغي أن نلاحظ أنّ الوضع مشابهٌ بالنسبة لصبيٍّ مزّق على غيره ثوبه فيجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل[١]. سوف نتفحّص لاحقاً ألم الحيوانات. وفق رأيٍ آخر، إذا تمتّع الإنسان بإمكانيّة الإيذاء، يعود إصلاح الضرر الذي يرتكبه إلى الله الذي منحه هذه الإمكانية. وجهة نظرٍ كهذه خاطئة. إذ لو قدّمنا سكّيناً لرجلٍ كي يذبح دابّةً، فليس من واجبنا إصلاح القتل الذي قد يرتكبه ضدّ شخصٍ آخر. يعود التكليف حصراً للقاتل. الله غير مكلّفٍ بأفعالنا؛ هو غير مجبرٍ على إصلاح أضرارنا[٢].

V

خصوم نظرية العوض

إذا كان تعالى قادراً على إيصال المنافع التي يقولون إنّها أعواضٌ إلى العبد من غير أن يؤلمه، فلماذا يؤلمه؟ هل من الضروري أن يقدّم له عوضاً عن ألمٍ يستطيع تجنيبه إيّاه؟ تميل هذه الأسئلة التي يطرحها خصوم نظرية المعتزلة إلى التشكيك في صحّة أساس العوض. يردّ عبد الجبّار بالقول: قد يحسن من أحدنا أن يلزم الأجير العمل الشاقّ لأجرةٍ معلومة، وإن كان قادراً على أن يوصلها إليه ابتداءً، ولم يمنع ذلك من حسن إلزامه العمل لأجله. فكذلك لا يمتنع أن يحسن منه تعالى الإيلام لأجل العوض وإن حسن منه أن يبتدئ به. إنّ ما يفعله تعالى من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلماً ويحسن فيما يرجع إلى المؤلَم؛ ولكونه مصلحةً ولطفاً في التكليف يحسُن

(١) المصدر نفسه، ص٥٠٢ -٥٠٣.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٤٥٨.

ويخرج به من كونه عبثاً. إنّه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحةً لا لأجل العوض، وإن كان لابدّ من أن يتضمّن عليها[1].

في نصٍّ آخر، يوضح عبد الجبّار أنّ خصوم العوض هم ملاحدة العصر. فقد قالوا: لو كان الأمر على ما ذكره المعتزلة، لكان يجب عوض كلّ معوّضٍ من جنس ما ألفه في الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا في الجنّة من الأطعمة الشهيّة ما كنّا ألفنا في دار الدنيا، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان، وذلك خلفٌ من الكلام وخطلٌ من القول. للردّ على هذه الحجج، يقول عبد الجبّار إنّ الشُنعة ممّا لا وجه له، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم أنّ الله تعالى إذا آلمنا فلابدّ من أن يضمن في مقابلته من الأعواض ما يوفي عليه، وأن يكون له فيه غرضٌ آخر وهو الاعتبار، ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً، وبالاعتبار عن كونه عبثاً. ثم يضيف: ليس يجب في عوض كلّ معوّضٍ أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفاع به[2].

لكن ينبغي الاتفاق على أنّ العوض ليس ضرورياً في الحالات جميعاً. فهنالك أفعالٌ لا تستحقّ عوضاً. إنّ من مزّق على غيره ثوبه يستحقّ عليه قيمته، ولو مزّقه على نفسه لم يستحقّ العوض[3]. إن قتل واحدنا نفسه أو قطع عضواً من أعضائه، لم يستحقّ عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره[4]. إذا امتنع الإنسان من الانتفاع بما له أن ينتفع به ولحقته مضرّةٌ وغمّ، فلا عوض له[5]. حين يقام الحدّ على التائب، فإنّ التائب يستحقّ بذلك العوض على الله تعالى، وإن لم يتب، فلا يتوجّب له أيّ عوض[6]. لا يدين واحدنا

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٨٩ -٣٩٠.
(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٩ -٥٠٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٩١.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٠١.
(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٥٥٩.
(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠٢.

بتقديم العوض إذا كان مرغماً على الفعل؛ فإذا ألجأ أحدَنا صاعقةٌ أو بردٌ حتّى يعدو على زرع غيره فيفسده، فإنّ صاحب الزرع يستحقّ العوض، إلاّ أنّه إنّما يستحقّه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه، لأنّ الله تعالى هو الذي ألجأه إلى العدو(١). أخيراً، لا تستحق الآلام المحمودة أيّ عوض(٢).

VI

ألم الحيوانات

بعد الاعتراف بأنّ الإنسان يتحمّل جزءاً من التكليف بالألم الذي يستثيره أو يعانيه، تصطدم مدرسة المعتزلة باعتراضٍ جادٍ من المانوية، ينقله عبد الجبّار الذي يقول إنّه بالنسبة إلى المانويين، لا شيء أكثر فضيحةً من التضحية بالحيوانات. وفق أحدهم: لو أنطِقت البهيمة واختصّت بالتمييز فقالت «ما الذي أذنبتُ وعلى ماذا أقدمت، وما الذي بيني وبينكم من العداوة، ولماذا تكرهون الحياة ولا مضرّة عليكم؟» يلاحظ عبد الجبّار أنّ مثل هذا التفكير سخيفٌ تماماً ويؤدّي منطقياً إلى الإلحاد، في حين يسمح الإسلام التضحية بالحيوانات المفيدة للإنسان(٣).

فضلاً عن ذلك، لماذا يتوجّب على الحيوانات أن تحملنا وتحمل أثقالنا؟ بما أنّها تعاني من أجلنا، هل علينا أن نعوّض عليها؟ يختلف شيوخ المعتزلة في ذلك: فمنهم من يقول في جميع ما يفعله بغيره إنّه سمعيٌّ لا عقلي، وإنّ أهل العقول لا يحسن منهم الإضرار بغيرهم على وجه. فمن ذهب في ذلك يقول في كلّ ما يفعله بإباحته وأمره فلابدّ من وجوب العوض عليه تعالى كما

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠٢.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٤٦٠.

في ذبح البهائم. ومنهم من قال إنّه يحسن من جهة العقل أن يفعل (...) يدبّر أمره مثل ما يفعل بنفسه من المضار لدفع الضرر والمنفعة إذا كان الوجه في ذلك يتجلّى ويظهر من جهة العقل. فيجوز ركوب البهيمة إذا تكفّل لأجل ذلك بنفعها الذي يكون بدلاً من الضرر الذي يلحق بالركوب[١].

حين يضحّي شخصٌ بحيوانٍ ليأكل، لا يرتكب فعلاً غير شرعي لأنّ الله يسمح بهذه التضحية. سيتلقى الحيوان المضحّى به عوضاً عن الألم الذي عاناه[٢]. يعترف عبد الجبّار بأنّ خصوماً كثيرين للمعتزلة يجدون سخيفاً أن يتمّ إلزام الحيوانات بإصلاح الأضرار في حين أنّها غير مكلّفة. ويوضح أنّ هذا الإصلاح حقيقيٌّ وأنّ الله يحلّ نفسه محلّ الحيوانات مثلما يفعل الوصيّ على اليتيم، طالما أنّ اليتيم غير قادرٍ على ضمان مسؤولياته[٣]. يفعل الله ذلك بحرّيةٍ ويفعل كرماً منه بالأحرى[٤].

ينبغي أن نقرّ هنا بأنّ هذه النظريّة غير مرضِية. وتلجأ إليها مدرسة المعتزلة للحفاظ على ضرورة فرض العدالة التي تمثّل، كما نعلم، أحد المبادئ الأساسية لتلك المدرسة. ويعلن عبد الجبّار ذلك صراحةً: «إنّه جلّ وعزّ لمّا أباح لنا استخدام العبد وذبح البهيمة والحمل عليها قد يضمن العوض. ذلك ولولا تضمّنه له ما كان يحسن منه أن يبيحه»[٥]. ويضيف أنّه من الجليّ أنّ الحيوانات لا تعاقَب، بما أنّها غير مكلّفة[٦]، خلافاً للنظرية التي تزعم أنّها قد عصت في حالةٍ سابقةٍ وأنّه يجب عقابها. إذا صدّقنا أصحاب بكر، لا تحسّ البهائم بشيءٍ من الآلام[٧]. بالتالي، ليست مسألة العوض موضع طرح.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤٦٦ -٤٦٧.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠٢؛ المغني، المجلّد ١٣، ص٤٥٢.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٥٠٣ -٥٠٤.

(٤) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٩٣.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٤٠٣.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤٢٩.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٣.

يتعارض أحد شيوخ المعتزلة مع مجمل المدرسة بصدد وجهة النظر تلك؛ وبالفعل، من مذهب عبّاد أنّ الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض[١]. يرفض عبد الجبّار هذا الرأي قائلاً إنّ أحدنا يستحقّ ما يستحقّه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه، والإيلام من فعل الله تعالى، فلا يجوز أن يستحقّ عوضاً. ومن جانبٍ آخر، لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان يحسن منّا الألم للعوضٍ[٢]. يرى عبد الجبّار أنّ محاجّة عبّاد لا تقاوم التفحّص المتمعّن[٣]، ويذكّر بأنّ الله يفعل الآلام بغير المكلّفين، كالحيوانات والأطفال، ومعلومٌ من حالهم أنّهم لا يستحقّون العقاب؛ فلا يجوز أن يكون الوجه في حسن فعله ذلك بهم إلاّ النفع والعوض[٤]. وبالفعل، لو كان الله يعاقب من دون سبب، لارتكب ظلماً[٥].

يصبح هذ العوض فعلياً في الحياة الأخرى بالنسبة إلى الآلام التي يعانيها الناس في هذا العالم. يعتقد بعض المؤلّفين، مثل جعفر بن حرب والإسكافي، أنّ هذا العوض يمكن أن يتمّ في الحياة الدنيا[٦]. يمضي أبو علي الجبائي أبعد من ذلك ويؤكّد أنّ الله يعوّض الحيوانات التي أضرّت بها حيواناتٌ أخرى[٧]. ضمن نسق الأفكار عينه، ينقل عبد الجبّار حديثاً نبوياً: روي على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أنّه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم، حتّى الجماء من القرناء[٨].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨٩.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩١.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٣٧٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٣.

(٦) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٩٣.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٢٩٤.

(٨) عبد الجبّار، شرح، ص٥٠٥.

VII

لماذا يوجد الألم؟

وفق عبد الجبّار، طرح ملاحدة العصر هذا السؤال. فقد قالوا: لو كان لهذا العالم صانعٌ حكيمٌ لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القتّالة؛ وفي علمنا بوجود هذه الأشياء دليلٌ على أن لا صانع لها ههنا. يردّ عبد الجبّار بأنّ هذا التفكير خاطئٌ لأنّه ينكر العدالة الإلهية، مثله في ذلك مثل تفكير المجبرة الذين يقرّون كلّ شيءٍ من الله، حتى الظلم. ينبغي أن نلاحظ أيضاً أنّ وجود هذه الحيوانات الضارية والمؤذية وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض، فلو كانت قبيحةً من جهة العقل والحكمة لم يختلف في استقباحها العقل، كما في الظلم والكذب[١].

يلاحظ الملاحدة عينهم أنّ كثيراً من هذه الحيوانات قبيحٌ مستنكرٌ مثل الحيّات والعقارب؛ لكن ليس لهذه الحجّة وزنٌ في رأي عبد الجبّار لأنّه ليس لها مدىً عام. فأمّا الاستحلاء وعدم الاستحلاء فممّا لا يؤثّر في قبح شيءٍ من الأشياء، لأنّك تستحلي كثيراً من الأشياء وهو قبيحٌ في نفسه، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن. وهذه الصور، وإن كانت قبيحةً من جهة المرأى والمنظر، فإنّ فيها أغراضاً حكمية لا يعلمها إلا من أنصف نفسه وأدّى الفكر حقّه. تلك الأغراض هي نفع هذه الحيوانات أولاً، ثمّ نفع العباد. ألا ترى أنّ الترياق مع أنّه أصلٌ في دفع هذه المسمومات، إنّما يتّخذ من بعض الحيّات والعقارب؟[٢]

من جانبٍ آخر، يلاحظ عبد الجبّار أنّنا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر، كنّا إلى الاحتراز من عذاب

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٠٥ -٥٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠٥.

الله تعالى المشتمل على أضرّ من هذه الحيوانات كلّها أقرب، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجرّه إلينا أبعد؛ بل كان لا يتصوّر من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدّة لمستحقّيها إلاّ بهذه الطرق. إذاً، وجود هذه الحيوانات مفيدٌ في تكويننا. فإن قيل: ليس هذه الحيوانات إلاّ الضرر المحض، فإنّها مضرّةٌ مؤذية، فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها، يجيب عبد الجبّار على ذلك بأنّ ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه، لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس؛ يوضح ذلك أنّ ضرر أكثر هذه الحيوانات لا يفي بضرر الحجّاج وشبهه من الظَلَمة[1].

بالنسبة إلى أبي علي الجبائي، تقبح الآلام لكونها ظلماً، وتكون ظلماً بوجوه: منها أن تتعرّى من نفعٍ ودفع ضررٍ واستحقاق[2]. ينضمّ أبو هاشم إلى وجهة النظر هذه ويضيف أنّ الألم يستوجب اللوم إذا تعرّى من النفع. إذا أباح رجلٌ لغيره أن يضربه ويعطيه بدلاً من ذلك درهماً ففعل وأعطاه الدرهم فهو غير ظالم، لكنّه عابثٌ بما فعل[3]. كلّ ألمٍ نعانيه من دون أن نسعى إليه مصدره الله ولا يمكن أن يكون شرّاً لأنّه يخضع لغايةٍ حكيمة. ولهذا يمنحنا الله عوضاً.

هكذا، تبرّر مدرسة المعتزلة الألم تبريراً كاملاً. غير أنّ هذه النظرية لا تلغي تكليف الإنسان، مثلما يزعم المجبرة. وهي ليست سخيفةً ولا ظالمة، مثلما يعلن بعض مناصري المانوية أو الإلحاد. على العكس من ذلك، يمكن تفسير الألم عقلانياً وهو يندرج منطقياً في خطّةٍ عليا من الحكمة والعدالة. ليس ضرورياً أن يفضي الألم فعلياً إلى خيرٍ حقيقي؛ يكفي أن يستهدف

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢٢٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٢٢٨.

المتسبّب به الخير، حتى إن لم يبلغه. الألم مناسبٌ أخلاقياً، شرط أن تكون النيّة التي تولّده أخلاقيّةً. حين نقوم برحلةٍ شاقّةٍ للمنفعة أو للدراسة، لا يكون لدينا يقين اكتسابهما. وعلى هذا الوجه حمل أبو هاشم ما روي من الأخبار عن رسول الله صلّى الله عليه في الرضا بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه والمراد بذلك الرضا بجميع ما يحدث من قبله تعالى في الأمراض والمصائب وأنواع الشدّة[١].

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٤٣٦.

القسم الخامس

الكائنات غير المكلّفة

يميّز مذهب المعتزلة الكائنات المكلّفة من الكائنات غير المكلّفة. وهو يدحض النظرية القائلة بأنّ الأطفال مكلّفون وينبغي عقابهم، مثلهم في ذلك مثل الراشدين. عموماً، يبشّر الخوارج بهذا الرأي، باستثناء بعض المجموعات. كما يقرّ المجبرة والأشاعرة، ببعض التفاوتات، عقاب الأطفال بذنوبٍ ارتكبها آباؤهم. ويقدّم هؤلاء وأولئك حججاً كثيرةً لصالح أطروحاتهم. يتفحّص المؤلّفون المعتزلة تلك الأطروحات من وجهة نظرٍ عقلانية وعلى ضوء النصوص القرآنية والنبوية لإظهار أنّه لا يمكن لوم الأطفال أو عقابهم، طالما أنّهم لم يبلغوا سنّ الرشد والنضج الكامل.

ينظر المعتزلة، على العكس من خصومهم، في مختلف الأوضاع التي لا يكون فيها الراشدون مكلّفين بأفعالهم، لأنّهم غير قادرين على الفعل بحرّية، إثر قرارٍ نجَم من تفكير. لا يمكن شجب الإنسان الساهي أو النائم، ولا الملجأ إلى الفعل ولا من فقد عقله. بطبيعة الحال، لا تقتضي هذه الأوضاع أيّ قدرية، حتّى إذا لم يمتلك فيها البشر كامل حرّية إرادتهم. وإذا شجبنا تلك الكائنات غير المكلّفة، فنحن نرتكب ظلماً جليّاً. من الضروريّ إذاً أن ندرس مختلف الأطروحات التي تؤدّي إلى خلاصةٍ بمثل هذا الخطل ونظهر أنّ الكائنات البشرية لا تلام إلاّ حين تكون قادرة على تحديد مصيرها بكامل وعيها من دون إكراهاتٍ ولا إعاقاتٍ من أيّ شكلٍ كان.

I

الخوارج وعقاب الأطفال

بالنسبة إلى الخوارج عموماً، الآباء والأطفال متضامنون في الخير كما في الشرّ؛ وعلى نحوٍ خاصّ، يستحقّ أطفال الكافرين العقاب عينه الذي يستحقّه آباؤهم، لأنّهم يشاطرونهم ذنوبهم بالضرورة(١). يسمح الأزارقة بقتل أولئك الأطفال ويعدّونهم منذورين على كلّ حالٍ لجهنّم(٢). وفق ابن حزم(٣)، يستدلّ غلاة الخوارج بنصٍّ قرآنيٍّ ينقل أقوال النبي نوح: [**وقال نوحٌ ربِّ لا تذرْ على الأرض من الكافرين ديارا ۝ إنّك إن تذرهم يُضلّوا عبادك ولا يلدوا إلاّ فاجراً كفّاراً**] (نوح/٢٦ -٢٧).

يلاحظ الزمخشري في تفسيره أنّ الأزارقة أساءوا فهم النصّ القرآني الذي يستندون إليه. في الحقيقة، الضالّون فريقان: فريقٌ عُلم بقاؤهم على الضلالة [...] وفريقٌ عُلم أنّ مصيرهم إلى الهدى وهم من يتحدّث نوح عنهم. كان الله قد أنذره بأنّ مصيرهم إلى الهدى فلا يكون هدى للفريق الباقين على الضلالة(٤). لا يدرك الأزارقة أنّ النبيين إبراهيم ومحمّد كان لهما أبوان كافران مثلهما في ذلك مثل المسلمين الأوائل(٥)؛ هل يتوجّب أن يُنذرا لجهنّم؟ خطل هذه الأطروحة جليٌّ للعيان. ينبغي إضافة أنّ التكليف الجماعي الذي يمتدّ في آنٍ إلى الآباء والأبناء ظالمٌ وأنّه معاكسٌ لحكمة الله. ينبغي أن نأخذ بالحسبان حصرياً التكليف الفردي، وذلك وفقاً للآيتين التاليتين: [**ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى**] (الأنعام/١٦٤)؛ [**ولا يظلم ربّك أحداً**] (الكهف/٤٩). غير أنّ مجموعتين من الخوارج لا تقرّان تجريم الأطفال وعقابهم، هما الصفرية والإباضية، الذين يمتنعون عن إدانة أطفال الكافرين(٦). وهم ينضمّون بذلك إلى وجهة نظر المعتزلة.

---

(١) الجرجاني، شرح، ص٢٢٥.

(٢) البغدادي، الفرق، ص٨٣.

(٣) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٧٣.

(٤) الزمخشري، الكشّاف، تفسير القرآن، سورة نوح/٢٦ -٢٧.

(٥) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٧٣.

(٦) الجرجاني، الشرح، ص٢٢٨ -٢٢٩.

II

الأطروحات الجبرية وتكليف أطفال المشركين

يقدّم المجبرة حججاً عقليّةً يحاولون تبريرها بالتفكير بهدف إظهار أنّ أطفال المشركين يستحقّون العقاب، حتّى لو لم يكونوا مكلّفين[١]. بالتالي، لا يرتكب الله أيّ ظلمٍ تجاه أولئك الأبناء حين يقرّر عقابهم. وبالفعل، الله مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء[٢]. يقولون إنّ الكفّار عصوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم[٣]. كما يقولون إنّ الولد كالجزء من الوالد، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده. والكافر إذا رأى قرّة عينه بين أطباق النيران كان أشدّ عليه من أن يعذّب نفسه، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه[٤]. إنّ ذلك وإن كان صورته صورة الظلم فإنّه لا يقبح من الله تعالى[٥]. على كلّ حال، الله يعلم أنّ أطفال المشركين إذا بلغوا كفروا ويحسن تعذيبهم[٦]. حكم أطفال المشركين حكم آبائهم في الاسم والحكم، فيجب أن يكون حكمهم حكم آبائهم في التعذيب[٧]. ومعلومٌ أنّ حكمهم حكم آبائهم في السبي والقتل[٨].

كما يستدلّ المجبرة بنصوصٍ يبدو لهم أنّها تؤكّد وجهة نظرهم. فيستشهدون بالآية: **[والذين آمنوا وأتبعتهم ذريّتهم بإيمانٍ ألحقنا بهم ذرّيّتهم]** (الطور/٢١). لقد سبق لنا الحديث عن حديثٍ غير أكيدٍ منسوبٍ إلى خديجة، زوجة النبيّ، يقول بأنّ أبناءها الذين ولدوا قبل الإسلام سيُصلَون نار جهنّم[٩].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٧٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٨٠.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٧٨.
(٦) المصدر نفسه، ص٤٨٠.
(٧) المصدر نفسه، ص٤٨١.
(٨) المصدر نفسه، ص٤٨٢.
(٩) المصدر نفسه، ص٤٨١.

تذكر المدرسة الجبرية حديثاً آخر: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة وإنّما أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه». لا يوضح عبد الجبّار تماماً كيف سيستفيد المجبرة من هذا الحديث الذي لا يعزّز أطروحتهم[١]. يتبنّى النجّار والمحدّثون عموماً وجهة النظر عينها ويقرّون عذاب الأطفال[٢].

III

مواقف المعتزلة

وفق شهادة الأشعري، يتوافق المعتزلة جميعاً على القول إنّ الله لا يدين الأطفال في الحياة الأخرى وإنّه لا يمكن أن يعذّبهم[٣]. وإذا صدّقنا البغدادي والجرجاني، لدى بعض المعتزلة وجهة نظرٍ مغايرة. وفق البغدادي، ألزم أبو الهذيل الطفل بمعرفة وحدانية الله وعدله قبل بلوغه سنّ التكليف؛ وإذا مات قبل اكتسابه تلك المعرفة، ينبغي أن يعدّ كافراً[٤]. وفق الجرجاني، أقرّ الإسكافي وتلاميذه أنّ الله قد يظلم الأطفال والمجانين[٥]. لكن ليس هنالك أيّ مصدرٍ معتزليٍّ يظهر وجهة نظرٍ كهذه. نحن نعلم أنّ البغدادي بعيدٌ عن أن يكون مؤرّخاً موثوقاً وأنّ الجرجاني قد أتى بعد وقتٍ طويلٍ من الحقبة المعتزلية الكبيرة التي يعرفها الأشعري جيداً. وكما سبقَ أن رأينا، لا تشير شهادة الأشعري إلى أيّ تباينٍ بين المعتزلة بصدد عقاب الأطفال.

ينتقد شيوخ المعتزلة الأطروحات الجبرية باستخدام حججٍ عقلية. وهم يذكّرون بأنّ الله لا يجوز أن يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ويدلّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٣١٦ وص٣٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٣.

(٤) البغدادي، الفرق، ص١٢٩.

(٥) الجرجاني، شرح، ص٢٠٤.

على ذلك أنّ تعذيب الغير من غير ذنبٍ ظلم[1]. والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمّة، ولأنّه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه. بذلك، تكون وجهة النظر الجبرية غير قابلة للتبرير[2]. لو كان يجب على الله عقاب الأطفال بذنوبٍ لم يرتكبوها، لكان يجب أن يعذّبوا في الدنيا بذنوب آبائهم. يعدّ القول إنّ الولد كالجزء من الوالد خطلاً من القول، إذ لا شبهة في كونهما حيّين متغايرين، ولا يألم أحدهما بألم الآخر ولا يلتذ هو به، ولو أمكن هذا في دار الآخرة لأمكن مثله في دار الدنيا، فكان يجب أن يُجلَد الولد بتصرّف والده وأن تقطع يده بسرقته. سيكون مثل هذا العقاب غير قابلٍ للفهم. الكافر إذا رأى قرّة عينه بين أطباق النيران كان أشدّ عليه من أن يعذّب نفسه، إلاّ أنّ [هذا] لا يخرج من أن يتضمّن تعذيب من لا ذنب له، وتعذيب من لا ذنب له قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. لو جاز ذلك في الآخرة [...] لجاز في دار الدنيا مثله، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يُرجم هو، وإذا سرق أن تقطع يده، وإذا قذف أن يُجلد. هل يعذّب أطفال المشركين لأنّه تعالى علم من حالتهم أنّهم إذا بلغوا كفروا؟ إذا كانت هذه الأطروحة الجبرية صحيحة، يجب أن يحسن تعذيب أطفال المسلمين أيضاً، ومعلومٌ خلافه[3].

من الخطأ تأكيد أنّ وضع الأطفال مطابقٌ لوضع الآباء. المعلوم الذي لا يشكُل أنّ ابن يومين لا يسمّى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً، وأمّا في الحكم فإنّهم لا يذمّون على كفر آبائهم، وأمّا المنع من المناكحة والوراثة والدفن في مقابر المسلمين، فلكي يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لاغير[4]. السبي ليس هو على طريق العقوبة، وإنّما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى، والله يعوّضهم على ذلك أعواضاً

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

عظيمةً موفيةً على ذلك. وأمّا القتل فلا نسلّمه فإنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم نهى عن قتل أطفال الكفرة[1].

علاوةً على هذه الحجج العقلية، يحلّل المؤلّفون المعتزلة النصوص القرآنية والنبوية التي ذكرها المجبرة، ويفسّرونها تفسيراً مغايراً. يقول الله: [**وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً**] (الإسراء/١٥). والحال أنّه لم يتمّ إرسال أيّ رسولٍ إلى الأطفال. [**كلّ نفسٍ بما كسبت رهينة**] (المدثّر/٣٨). لكنّ الطفل لم يرتكب أيّ ذنبٍ كي يعاقَب. [**ولا تكسِب كلّ نفسٍ إلاّ عليها**] (الأنعام/١٦٤). يستنتج عبد الجبّار من ذلك أنّ الفعل للعبد وأنّه لا يؤاخذ بما يكون من فعل غيره وأنّ قول من يزعم أنّ أطفال المشركين يعاقبون بذنوب آبائهم خطأٌ عظيم[2]. وهو ينظر إلى الآية: [**وإذا الموؤودة سئلت ۞ بأيّ ذنبٍ قُتلت...**] (التكوير/٨) ويخلص منها إلى أنّه لا يمكن معاقبة الطفل من دون أن يرتكب ذنوباً. بالتالي، لا يمكن عقاب أطفال المشركين[3]. يستدلّ المجبرة خطلاً بالآية: [**والذين آمنوا وأتبعتهم ذريّتهم بإيمانٍ...**] (الطور/٢١)؛ فهم ينسون آيةً سابقةً توضح التكليف: [**إنّما تجزَون ما كنتم تعملون**] (الطور/١٦). من غير الوارد أن يعاقب المرء بذنوب شخصٍ آخر[4].

تؤكّد السنّة النبوية الموقف نفسه: «رُفع القلم عن الصبيّ حتّى يبلغ»[5]. إنّه إذاً غير مكلّفٍ حتى إذا ارتكب ذنوباً[6]. كما يظهر الحديث الخاصّ بالوليد

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

(٢) عبد الجبّار، تنزيه، ص١٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٣.

[**ملاحظة**: في المصدر المذكور، يستشهد عبد الجبّار بتتمّة الآية السابقة، وهي: [**كلّ امرئٍ بما كسب رهين**]، لا بالآية ١٦ من السورة (م)].

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٤٧٨.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٢٧.

الذي ليس لديه أيّ معتقد، والذي يتبنّى دين أبويه، أنّ الله لم يقدّر على الأطفال أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا[١]. أخيراً، يبدو حديث خديجة، زوجة النبي، غير صحيح[٢]. ويعدّه ابن حزم مشبوهاً أيضاً[٣]. في التحليل الأخير، يمكن إذاً القول مع أبي علي الجبائي بأنّ الطفل لا يعرف الشرّ بعد وبأنّه لا يمكن أن يكون مكلّفاً، حتّى إذا ارتكب معصيةً، طالما لم يبلغ كمال العقل. هو يستطيع بالتأكيد تجنّب الإثم قبل رشده، لكنّه إذا ارتكبه لا يلام إطلاقاً[٤].

IV

الساهي أو النائم

لا يستحقّ الساهي أو النائم ملامةً أكثر ممّا يستحقه الطفل[٥]. يزعم المجبرة أحياناً أنّ الساهي يفعل بحكم العادة، أي من دون تفكّرٍ أو إرادة؛ وبذلك لا يكون صانع أفعاله. وجهة النظر هذه غير صحيحة، لأنّ تلقائيّة العادة لا تفسّر شيئاً. وهي لا تحتسب بأيّ حالٍ من الأحوال[٦]. الساهي محدثٌ وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه؛ وهو غير خاضعٍ مطلقاً للجبر. وعلى هذا، لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحرّكه، ولو كان بدل الكوز حجرٌ عظيمٌ لا يمكنه نقله ولا تحريكه[٧]. تسمح الملاحظة الشائعة بالتمييز الواضح بين فعل التفكّر وفعل السهو. في الحياة

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٠ وص٤٨١.

(٣) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٧٤.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٢٧، ص٩٧ وص١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٨٢.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص٤٨.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٣٤٢.

الطبيعية، متى كان الإنسان عالماً بما يدعوه الداعي إليه أو في حكم العالم، لا يجوز أن يفعله إلاّ وهو قاصدٌ إليه. أمّا الساهي، فيجوز أن يفعل من غير قصد[1].

من الخطأ أن نعدّ الساهي كائناً محدثاً. وبالفعل، لا يخطر له على بالٍ ما يفعله[2]. إنّه يفلت من الأوامر والنواهي، من المديح واللوم؛ بكلماتٍ أخرى، ليس لفعل الساهي أيّ توصيفٍ أخلاقي[3]. فهذا الفعل لا ينجم من نيّةٍ متعمّدة؛ الفاعل لا يعي في هذه الحالة وضعه[4]. والسهو يستبعد في الآن ذاته المعرفة والنيّة. إنّه يلغي أيضاً حرّية الاختيار: الساهي قد عدم منه الاختيار، فيجب أن يوجد منه الضدّان وقد عرف فساده[5]. وفق عبد الجبّار، الفاعل الساهي لا يريد فعله[6]، أي أنّه قد يعمل ويفعل ولا يوصف فعله بأنّه مخلوق[7]. إذاً، من حقّ السهو أن يزيل التكليف[8]. هل هذا يعني أنّ الساهي مجرّدٌ من الاستطاعة وأنّه ليس صانع أفعاله مثلما يؤكّد المجبرة؟ لا أساس لمثل هذه الأطروحة، لأنّه إذا تمّ إثبات عدم التكليف، يبقى أنّ فعل الساهي منسوبٌ إلى من قام به[9]. لمن يمكن نسبته غيره؟ وبما أنّ هذا الفعل لم يحدثه الله أو شخصٌ آخر، فهو منسوبٌ بالضرورة إلى الساهي نفسه. وهذا الساهي غير مجبرٍ على الإطلاق، لكنّه لا يفعل قاصداً[10].

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص١٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد السابع، ص٢١٠.

(٣) عبد الجبّار، المحيط، المجلّد الثاني، ص٣٤٨.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الحادي عشر، ص٦٣.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٩.

(٦) عبد الجبّار، المحيط، المجلّد السادس، ٢، ص٦٢.

(٧) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السابع، ص٢١٣.

(٨) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٢، ص٢٩٨.

(٩) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص٢٧٠.

يُطرح سؤالٌ أخير: هل يمكن أن يكون فعل الساهي ظالماً؟ يوضح عبد الجبّار أنّ الغفلة لا تفضي إلى الظلم لأنّ التمييز غائبٌ في هذه الحالة: لا يفعل الساهي لينفع المفعول به أو يضرّه"[١]. هذا الفعل، اللاواعي واللاإرادي، لا يستحقّ ذمّاً ولا مدحاً[٢]. لكن ينبغي الاعتراف بأنّه يجوز أن يكون ظلماً[٣]. غير أنّ الساهي غير مذنبٍ لأنّ تحرّزه من الفعل وهو ساهٍ يتعذّر[٤].

يمكن مقارنة وضع النائم مع وضع الساهي، مع فارق أنّ النائم يخطئ باستمرارٍ حول وضعه الحقيقي. فمعلومٌ أنّه وهو بالريّ مثلاً يعتقد أنّه ببغداد، وهذا الاعتقاد جهلٌ قبيح. لا يجوز أن ننسب مثل هذا الخطأ إلى الله أو إلى شخصٍ آخر غير النائم، هو حقاً من يخطئ[٥]. كان يعتقد جزافاً بأنّه قادرٌ على الإرادة والفعل من دون أن يلقى عقبات. لكنّه حين يستيقظ يدرك بأنّه كان ضحيّة وهم؛ فيستعيد وعيه وحرّيته الحقيقية على الفعل مثله في ذلك مثل أيّ إنسانٍ قادرٍ على الاختيار وعلى الرغبة في حالة اليقظة. وهو يستعيد قدرة التمييز التي فقدها محتفظاً في الآن ذاته بالاستطاعة[٦]. النوم لا ينفي القدرة، وتصرّفُ النائم فعله، على العكس ممّا يتمّ تأكيده أحياناً[٧].

هنالك عدّة سماتٍ مشتركةٍ بين أفعال الغفلة وأفعال النائم. فهي في المقام الأوّل منسوبةٌ إلى صانعيها، على العكس من الأطروحة الأشعرية القائلة بأنّه غير مبرهَنٍ أنّ هذه الأفعال هي حقاً من صنعهم: وفق هذه

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٤٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلد السادس، ١، ص١٢.

(٣) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص٢٧١.

(٤) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص٦٧.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٤٣.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٥٨ وص٦١.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص٥٦.

المدرسة، يمكن نسبتها إليهم بالتعميم (بالاستطراد)[١]. فضلاً عن ذلك، يعلم الساهي والنائم أنّهما قادران على الفعل، على الرغم من عدم خضوع أفعالهما إلى دواعي أو نوايا راسخة[٢]. أفعالهما لاإرادية وبالتالي، فهي لا تستحقّ ثواباً أو لوماً[٣]، لأنهما يُقدمان على مقدروهما من غير داعٍ[٤]. لا يجوز منه تعالى أن يكلّف واحدنا إيجاد فعلٍ هو ساهٍ عنه. لأنّه إذا كان كذلك، لم يمكنه أن يفعله أو يتحرّز من تركه على الوجه الذي ينبغي أن يفعل الواجب عليه. فيصير حاله مع هذا الفعل خاصّةً كحال من لا عقل له في سائر الأفعال. فلذلك حسن منه تعالى ألاّ يكلّفه المعرفة[٥].

V

الأفعال الواجبة

بين الشروط التي تؤسّس للتكليف، ينبغي أن نعدّ غياب الإكراه (الإلجاء). إنّ ما يكون الفاعل مُلْجأً إلى فعله يجب ألاّ يستحقّ المدح ولا الذمّ[٦]. الملجأ إلى فعل الشيء أو إلى ألاّ يفعله لا يستحقّ المدح على فعله وألاّ يفعله، ويفارق في ذلك من يفعل الواجب أو يجتنب القبيح[٧]. يصبح مثل هذا الإنسان غير مكلّفٍ لأنّ الفعل لا يعود متعلّقاً باختياره، مصيراً للفعل في الحكم كأنّه فعل غيره. فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع

---

(١) الشهرستاني، نهاية، ص٨٠.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص٢٧٢؛ المجلّد السادس، ١، ص١٢.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٨٦.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد ١٢، ص٢٩٩.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١١، ص٣٩٣.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٩٧.

اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره[1]. وفق أبي هاشم، الفعل الواجب هو ما يقتضي ألاّ يجوز منه وقوع غير ما ألجئ إليه مع قدرته على ذلك وارتفاع الموانع[2]. إنّ الإلجاء لا يصحّ في المنافع الغائبة المستدركة بالنظر، وإنّما يصحّ في الحاضر، أو فيما هو في حكم الحاضر[3].

في نصٍّ آخر، يوضح المؤلّف عينه أنّ ضرورة تجنّب الضرر تبرّر الفعل الواجب[4]. يواجه الفاعل ضرراً أقلّ ليدفع ضرراً أعظم[5]. ومثّل ذلك بالملجأ إلى أكل الميتة إذا دفع به الجوع الشديد. يقول النصّ القرآني: **[فمن اضطُرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه]** (البقرة/١٧٣). يتعلّق الأمر بمأكولاتٍ محرّمة وفق الآية السابقة[6]. وقد عرّف فقهاء بوضوحٍ وضع من يتصرّف على هذا النحو بأنّه اضطرار[7]. كتب ابن قدامة (توفي في العام ٦٢٠/١٢٢٣): «ومن اضطرّ في مخمصةٍ فلم يجد إلاّ محرّماً فله أن يأكل منه ما يسدّ رمقه»[8].

بالنسبة إلى أبي هاشم، لا يمكن الخلط بين الفعل الواجب وبين ما نُمنَع عن تنفيذه[9]. يُمنَع الإنسان من المشي بالقيد ومن الخروج من البيت بغلق الباب[10]. أمّا عبد الجبّار، فيقدّر أنّ الفعل الواجب والفعل الممنوع

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٩٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٥، ص١٣٦.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٩٤.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٩٤.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٩٤.

(٧) عبد الجبّار، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٣٩٤.

(٨) ابن قدامة، موجز الشريعة، ترجمه لاوست H. Laoust بعنوان: Précis de droit، ص٢٣٠.

(٩) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٩٧.

(١٠) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٨٢.

متماثلان[1]. ينبغي أيضاً أن نميّز الفعل الواجب من الفعل الحرّ الذي نختار إحداثه لدواعٍ محدّدة[2]. من استبدّ به الجوع، وحضره المأكول الطيّب، ولا مانع لديه من تناوله، ولا يعتقد فيه ضرراً، فلابدّ من كونه ملجأً إلى تناوله. وكذلك القول فيمن شاهد السبع، وعلم أنّه جهةٌ للخوف، وقوي في ظنّه إن هو وقف أن يفترسه، فلابدّ من أن يكون ملجأً إلى الهرب، إذا اعتقد أنّه لا نفع له في وقوعه عاجلاً ولا آجلاً[3]. إن علم أحدنا أنّ تحت قدميه كنزاً، فإنّه يكون ملجأً إلى استخراجه والانتفاع به[4]. كي يفعل الإنسان من دون إلجاء، لابدّ من إمكانية الاختيار بحرّيةٍ بين فعلين أو أكثر[5]. يماهي عبد الجبّار بين الفعل المحرّم والفعل الواجب. يقول إنّنا نعلم بأنّ ارتكاب المعاصي يؤدّي إلى عقوبةٍ خطيرةٍ أو إلى القتل؛ لذلك نكون ملجئين إلى تجنّبه. نضيف أحياناً أنّ الواحد منّا لا يحصل مُلجأً إلى الفعل إلاّ لأنّه نفعٌ لا ضرر فيه، أو يخلّص من ضررٍ عظيمٍ يعلمه أو يظنّه، أو لأنّه قد علم أنّه إن حاول خلافه مُنِع منه[6].

إذا كان الإنسان المُلجَأ غير حرّ، فمن هو المكلّف بأفعاله؟ بالنسبة إلى المجبرة، من الواضح أنّ التكليف يعود إلى الله، بما أنّ الإنسان، أيّاً كان وضعه، عاجزٌ عن أن يتّخذ أيّ مبادرةٍ في كلّ ما يفعله؛ إنّه ينفّذ بأمانةٍ إرادة الله، من دون أن يقرّر شيئاً بنفسه. يعترض المعتزلة بحماسةٍ على هذه القدرية المفرطة. بالنسبة إليهم، لا يقوم الله أبداً بالإكراه؛ من السخف أن ننسب إليه الفعل الواجب، في حين أنّه يفعل الحسن لحسنه ولنفع غيره، أو ليضُرّ به على وجه الاستحقاق[7]. بالنسبة إلى الإلجاء المفروض، يمنح الله عوضاً، مثلما

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٢١٦.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٦.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٢١٦.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٤٩٧.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٣.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٣ -١٤.

يمنحه بالنسبة إلى الألم[١]. لم يأت ذلك الإلجاء من الله. لكنّه يتوافق مع عدالة تقديم عوضٍ للإنسان الملجأ. يلاحظ أبو هاشم صواباً أنّه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل والكذب، كان لا يستحقّ به الذمّ والعقاب، ولكان مقدوراً في فعله[٢]. إنّ الله لا يريد فعل غير المكلّف بأفعاله، كالطفل أو الملجأ أو الساهي أو الحيوان، وهو لا يكرهه على الفعل[٣].

هل الملجأ محرومٌ من القدرة؟ يؤكّد المجبرة ذلك وهذا الموقف متوافقٌ مع مذهبهم المألوف. لكنّهم يخطئون هنا أيضاً. فالإلجاء لا يلغي القدرة، لكنّه يمنع حرّية الاختيار. الفرار من حيوانٍ مفترسٍ فعلٌ واعٍ. وما يظهر ذلك هو أنّ الهارب يفكّر في مختلف الدروب المتاحة أمامه للهرب. إنّه يركض لأنّ لديه القوّة الجسديّة على الركض. لسنا إذاً أمام فعلٍ غريزي، على العكس ممّا يقوله الجاحظ.

VI

المجانين

لا تناقش أيّ مدرسةٍ في عدم تكليف المجانين. ويمتنع حتّى المجبرة عن طرح هذه المسألة، على الرغم من استعدادهم الدائم لأن ينسبوا إلى الله جيمع الأفعال البشرية. لهذا لم يطوّر المعتزلة أبداً مسألة تكليف المجانين في كتبهم، لشدّة ما بدا لهم هذا الأمر بديهياً. لقد اكتفوا ببعض الملاحظات الوجيزة. المجنون منتقص العقل، وهو يجهل كلّ شيءٍ عن التزاماته وواجباته. وأفعاله لا تستحقّ الذمّ لأنّ فاعل القبيح يجب أن يكون عاقلاً

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٢، ص٣١٢.

ليستحقّ الذمّ بالقبيح[1]. لا يحسن تكليف الصبيّ والمجنون الفعلَ، لأنّه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل على وجهٍ يصحّ الإقدام عليه والتحرّز منه. المجانين والأطفال عاجزون عن تمييز الخير من الشرّ[2]. وتكليفهما الأفعال التي لا يصحّ منهما أن يعرفاها بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح[3]. إنّه تلميحٌ للآية: [**لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**] (البقرة/٢٨٦). والحال أنّ عدم محاسبة إلاّ المتمتّعين بالاستطاعة وبحرّية الاختيار بين الخير والشرّ يتطابق مع عدالة الله. وهذه ليست حالة المجانين.

وفق الماوردي، الذي نعرف قربه من المعتزلة، يضلّل الجنون الإنسان إلى حدّ الخلط في كلّ شيء، الفعل الحسن والفعل القبيح. وهو إذ يعتقد بأنّه يخدم الآخرين، يضرّ بهم من دون أن يدرك ذلك. بل يحدث أن يضيع مصلحته الخاصّة[4]. بالنسبة إلى ثُمامة، يجعل هذا الوضع الإنسان مشابهاً للحيوان. ومن يصاب به يعبّر عن نفسه بلغةٍ غير متماسكة وغير مفهومة[5]. تختفي غاية الفعل. باختصار، حين لا يمارَس العقل، تتوقّف حرّية الإنسان عن الوجود.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٥١١.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٢، ص٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٢، ص٢٣٦.

(٤) الماوردي، أدب، ص١٥.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السابع، ص١٠-١١.

الفصل الثالث

الإنسان حرٌّ في فعله

رأينا حتّى الآن كيف استبعد المؤلّفون المعتزلة على التتالي حجج المجبرة الذين مالوا إلى إظهار عدم تمتّع الإنسان بالحرّية في فعله. لقد رأينا في الفصلين السابقين أنّ النظريات التي تنسب أفعالنا إلى الله لا إلينا هي نظرياتٌ خاطئةٌ تماماً. حين نقوم بالفعل بكلّ وعيٍ وصفاء، نكون مكلّفين بسلوكنا. ليس ممكناً إقرار أنّنا نخضع ببساطةٍ إلى إرادة الله، ولا تأكيد أنّ أفعالنا مقدّرةٌ وأنّها تتمّ بالضرورة خلافاً لإرادتنا. نحن قادرون على فعل الخير والشرّ. لدينا القدرة على تقرير أفعالنا، وفق خياراتنا ودواعينا. نفكّر في مصلحتنا، ساعين عمداً إلى تجنّب كلّ ما يمكن أن يلحق بنا الأذى أو الضرر. وسوف نستعرض الآن شروط ممارسة الفعل الحرّ مثلما يتجلّى في السلوك الطبيعي.

القسم الأول

القدرة

نحن نحتاج القدرة كي نفعل، والقدرة متقدّمةٌ لمقدورها غير مقارنةٍ له. وبالفعل، يصحّ من بعضنا الفعل أكثر ممّا يصحّ من بعضنا الآخر، وهذه المزية هي زيادة القدرة[١]. في مذهب المعتزلة، ترتبط هذه المسألة بمبدأ العدل، بمعنى أنّه إذا قارنت القدرة مقدورها، ينجم من ذلك تكليف ما لا يطاق. وذلك قبيح، ومن العدل ألاّ يفعل [الله] القبيح[٢]. يتناقض هذا الموقف تناقضاً جذرياً مع موقف الجهمية والمجبرة عموماً. إذ ينكر هؤلاء وأولئك على الإنسان أيّ قدرةٍ على الفعل بنفسه. أمّا المعتزلة، فيقولون إنّ الله مقدرٌ لنا على الفعل ويتركنا نفعل من دون توجيهٍ أو إلجاء[٣].

I

التعريف والمصطلحات

القدرة على الشيء (الاستطاعة) هي القدرة على مثله وضدّه[٤]. وفق أبي الهذيل، الاستطاعة «عرضٌ وهي غير الصحّة والسلامة». لا المريض

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٠.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٢٧٤.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الحادي عشر، ص١٦٨.

ولا الأعمى ولا الأعرج يمتلك القوّة التي تسمح بالفعل[1]. ويقدّم بشر وثمامة التعريف نفسه للاستطاعة، وفق الأشعري[2] والشهرستاني[3]. فالاستطاعة هي السلامة وصحّة الجوارح وتخليتها من الآفات والتوازن المنسجم للكائن الفاعل. تختلف الأسماء على القدرة، فتسمّى قوّةً واستطاعةً وطاقة، وإن كانت الطاقة إنّما تستعمل فيما يوصل إليها. وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى أنّك لو أثبتّ ببعضها ونفيت بالبعض لتناقَض الكلام[4].

يستخدم المجبرة مصطلحاتٍ أخرى تعكس تصوّراتهم، وتلفظها مدرسة المعتزلة. المصطلح الأوّل الذي يستخدمونه هو **الجواز**. وجملة القول في ذلك، أنّ الجواز في الأصل إنّما هو الشكّ. ثمّ يستعمل بمعنى الصحّة، فيقال: يجوز منه الفعل، أي يصحّ؛ ويستعمل بمعنى الإمكان؛ وربما يراد به الإباحة. ثمّ ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحّة في موضعٍ أن يستعمل في سائر المواضع حتّى يصحّ أن يُقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنّه يصحّ[5]. لكنّنا نعلم أنّ الظلم مناقضٌ لحكمة الله. يرفض المؤلّفون المعتزلة هذا المصطلح الذي يبدو لهم ملتبساً. تستخدم المدرسة الجبرية أيضاً مصطلح **صحّة** الذي يتضمّن معنيين. فقد يذكر ويراد به نفي الاستحالة، نحو ما يقال: «يصحّ من القادر الفعل، أي لا يستحيل». وقد تُذكر ويراد بها أنّه ممّا ينتظر وقوعه، كما يقال أنّه كان يصحّ من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أي "ينتظر وقوعه منه عزّ وجل". أخيراً، المصطلح الجبري الثالث هو **التوهّم** والمرجع به إلى ظنٍّ مخصوص. عند أبي علي الجبائي، إنّه المعنى الدقيق للكلمة. أمّا أبو هاشم، فيقدّر أنّه اعتقادٌ مخصوص. يشاطر عبد الجبّار أبا عليٍّ رأيه لأنّ الله لا يكلّفنا بأن نعتقد بما يجوز أن يكون معتقده على ما هو به

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل، ص٨٤ -٨٥.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٧٤.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٧٠.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٩٤.

ويجوز خلافه[1]. من جانبٍ آخر، ليس في العقل والمعقول شكٌّ، وإنّما الريب والشكّ والظنّ والتوهّم كلّها من علائق الحس[2]. يوجد بالتالي اختلافٌ بين الظرف والاعتقاد. في المحصلة النهائية، المصطلح الجبري غير صحيحٍ ولا يمكن تطبيقه على القدرة.

II

الشروط والطرائق

يعلن عبد الجبّار بأنّه عالج على نحوٍ واسعٍ تلك المسألة في كتابٍ عنوانه: **شرح المسائل**. بالنسبة إلى جميع المعتزلة، ترتبط القدرة ارتباطاً وثيقاً بحسن حالة الجسم. يمكن للإنسان أن يفعل حين يتمتّع بصحّةٍ طبيعية. ويمكن أن ترتدي هذه الصحّة مظاهر عدّة: الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الأمراض والأسقام. للفعل طابعٌ شامل، في حين تعود الصحّة إلى الجسم على نحوٍ أساسي، أي إلى محلّ الفعل[3]. وأيضاً، فإنّ اعتدال المزاج يرجع إلى أمورٍ متضادّة. فكيف تؤثّر في حكمٍ واحد؟ ينطلق شيوخ بغداد المعتزلة من مسلّمةٍ تنصّ على أنّ أحدنا إذا كان صحيح البدن يصحّ منه الفعل، فيجب أن تكون صحّة الفعل مستندةً إلى الفعل. لكنّ هذا الشرط لا يكفي؛ إذ توجد عناصر أخرى من المناسب أن نأخذها بالحسبان[4].

هذه العناصر المسبقة هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة واللطف الإلهي[5]. تسبق هذه القدرة الفعل مثلما يسبق القوسُ الرميةَ؛ يتعلّق أحدهما

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٥.

(٢) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص١٩١.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٩٢ -٣٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٤١٠.

بالآخر. القادر له حالتان: حالةٌ يصحّ منه إيجاد ما قدّر عليه، وحالةٌ لا يصحّ ذلك؛ في الحالة الأولى يسمّى مطلقاً مخلّى، وفي الثانية يسمّى ممنوعاً؛ وذلك كأن يحبس أحدنا ويقيّد فلا يتأتّى منه المشي[١]. يذكر ابن حزمٍ أمثلةً أخرى قدّمها المعتزلة: لا يستطيع الأعمى أن يرى ولا يستطيع المشلول المشي أو الركض[٢]. فضلاً عن ذلك، إن لم تتوافر لديه أدوات الفعل، فلا يستطيع القيام بشيء؛ كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس. فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلّى[٣]. يتطلّب الفعل في الآن ذاته القدرة والآلة.

تنقسم الآلات الضرورية للفعل إلى ثلاث مجموعات: أ- ما يجب تقدّمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلّما يكون وصلةً إلى الفعل، نحو القوس وما يجري مجراها، فإنّها لابدّ أن تكون متقدّمةً على الإصابة حتّى يصحّ استعمالها فيها، ولهذا يصحّ أن تنكسر ولمّا وقعت الإصابة بعد؛ ب- ما يجب تقدّمها ومقارنتها جميعاً، وذلك كلّما يكون محلاً للفعل وما يجري مجراها، نحو اللسان، فإنّه يجب تقدّمه حتّى يكون معيناً على الكلام، ويجب مقارنته حتّى يكون محلاً؛ ج- ما يجب مقارنتها ولا يجوز فيها التقدّم، وذلك كصلابة الأرض في التصرّف فإنّها ينبغي أن تكون ثابتةً في الحال ولا يجب تقدّمها[٤]. يمكن أيضاً أن نذكر كأدواتٍ إبرة الخياطة، والدلو والحبل لنضح الماء... الأداة وحدها، من دون القدرة الجسمية، غير كافية؛ يتطلّب الفعل هذه وتلك[٥].

تتقدّم القدرةُ مقدورها على نحوٍ دائم، ويقرّ معظم المعتزلة أنّها لا تختفي مع الفعل. والبلخي هو الوحيد الذي اعترض على هذه النقطة؛ فهو

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٣.

(٢) ابن حزم، الفصل، المجلّد الثالث، ص٣٣.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٩.

(٥) ابن حزم، الفصل، المجلّد الثالث، ص٢٨.

يرى أنّ القدرة تولد مع كلّ فعل[1]. بالنسبة إلى النجّار ومدرسته، تختفي القدرة مع الفعل الذي ترافقه وتتجدّد معه[2]؛ إذاً، القدرة ليست دائمة. فضلاً عن ذلك، لا تختلط القدرة مع الفاعل لأنّنا نجد أشخاصاً عاجزين عن الفعل. هذا هو رأي أبي الهذيل[3]. أمّا النظّام، فيقدّر أنّ القدرة لا تتميّز من الفاعل[4].

أخيراً، ما هي الأفعال التي تنسب إليها القدرة؟ وفق عبد الجبّار، تتعلّق القدرة بالمتماثل والمختلف والمتضاد[5]. ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القويّ والضعيف، وإنّما يفترقان من حيث أنّ أحدهما يمكنه أن يفعل في كلّ جزءٍ من الثقيل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زائداً على ذلك، وليس كذلك الآخر. إذا ثبتت هذه القضيّة، فالقدرة إنّما تتعلّق والوقت واحدٌ والمحلّ واحدٌ بجزءٍ واحدٍ من المتماثل[6]. وأمّا في المختلفات، فإنّه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه في المتماثلات من الشرائط، فإنّه يصحّ أن نفعل بالقدرة الواحدة جملةً من المختلفات في المحلّ الواحد في وقتٍ واحد. ألا ترى أنّه يقدر على أن يريد قدوم زيد، وعمر، وبكر، وخالد، مع أنّ هذه الإرادات كلّها مختلفةٌ لتغاير متعلّقاتها. وأمّا في المتضادّات، فإنّ القدرة متعلّقةٌ بها، ولكن لا يصحّ من القادر الجمع بين الضدّين في محلٍّ واحد. ومتى قيل إنّ القدرة على الحركة في هذه الجهة غير القدرة على الحركة في الجهة الأخرى، قلنا: فيجب أن لا يصحّ منه إيجاد إحدى الحركتين بدلاً من الأخرى[7].

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٦.

(٣) الغرابي، أبو الهذيل، ص٨٤.

(٤) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٤١٥.

(٦) المصدر نفسه، ص٤١٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٤١٦ -٤١٧.

III

القدرة تسبق الفعل

تؤكّد مدرسة المعتزلة أنّ القدرة متقدّمةٌ لمقدورها، وعند المجبرة أنّها مقارنةٌ له. ولعلّهم بنوا ذلك على أنّ أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرّفه، وأنّهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة، قالوا: إنّ قدرته متقدّمةٌ لمقدورها غير مقارنةٍ له[١]. بالتالي، هم يقرّون أنّ القدرة متقدّمةٌ لمقدورها عند الله وحده[٢]. يتبنّى ضرار موقفاً تصالحياً ويقرّ بأنّ الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل[٣]. وفق المقدسي (توفي في العام ٩٩٠/٣٨٠) الذي ينقل عنه الشهرستاني، تدعم الكرّامية رأياً قريباً إلى حدٍّ ما: «ونثبت للعبد فعلاً بالقدرة الحادثة ويسمّى ذلك كسباً. والقدرة الحادثة مؤثّرةٌ في إثبات فائدةٍ زائدةٍ على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى»[٤].

خطأ المجبرة واضح. فسواءٌ تعلّق الأمر بالله أم بالإنسان، تتقدّم القدرة مقدورها بالضرورة لأنّ الفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود[٥]. ولو لم تكن قدرة الله تتقدّم مقدورها، لوجب أن توجد معه؛ وذلك يوجب قدَم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرةٍ محدثة، وأيّ ذلك كان فهو محال[٦]. احتياج الفعل إلى القدرة ظاهر. ولا يجوز أن يكون محتاجاً إليها في حالة الوجود لأنّ حالة الوجود حالة الاستغناء عنها[٧]. يعطي عبد الجبّار

---

(١)عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٤.

(٣) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٣١٣.

(٤) المقدسي، أحسن التقاسيم، حققه ميكيل A. Miquel، ص٩٠، الحاشية رقم ١٨؛ الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص١١٣.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٤١٢.

(٦) المصدر نفسه، ص٤١٤ -٤١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص٤١٢.

مثالين. من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو؛ إمّا أن يقدر عليه قبل وقوع الإلقاء، أو حالة الوقوع. فإن قدر عليه حال الإلقاء فالعصا ملقاةٌ فلا يحتاج إلى القدرة[١]. ومن قدر على أن يطلّق امرأته لا يخلو؛ إمّا أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق. فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي يقوله المعتزلة، وإن قدر عليه حال الوقوع فالطلاق واقعٌ ولا يحتاج إلى القدرة[٢]. من الواضح أنّ رأي المجبرة سخيف.

يتمّ الاعتراض حينذاك بالقول إنّه عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل، فيجب عند وجودها أن يكون واجباً[٣]. يدحض عبد الجبّار وجهة النظر الجبرية هذه التي تخلط بلا وجه حقٍّ بين القدرة والوجوب. القدرة لا تستجرّ الفعلَ بالضرورة. أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتّة، بل يقيم طول عمره؟ تبقى حرّيتنا في الاختيار كما هي[٤].

يخطئ المجبرة أيضاً حين يعتقدون أنّ المدح أو الذمّ أو فقدانه مرتبطان فقط بالقدرة. وبالفعل، هم يحيلون كلّ قدرةٍ إلى الله. لكنّنا نعلم أنّ الفعل الذي يستحقّ المدح متعلّقٌ بالواحد منّا لتقدّم قدرته عليه دون الآخر[٥]. وفق أبي هاشم، يبقى استحقاق الثواب والعقاب حتّى إذا امتنعنا عن الفعل. ألا ترى أنّ أحدنا لو لم يردّ الوديعة مع التمكّن من ذلك فإنّا نعلم استحقاقه للذمّ. إيفاء الدين أمرٌ إلزاميّ، إلاّ في حال حدوث عقبةٍ لا يمكن تجاوزها[٦]. وفق رأيٍ جبريٍّ آخر، لو جاز أن تكون القدرة متقدّمةً لمقدورها في وقتٍ واحدٍ لجاز أن تكون متقدّمةً في أوقاتٍ كثيرة، وهذا يقتضي أن ينفكّ الواحد منّا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلّف

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٢٥ -٤٢٦.

ويخترم، وإن لم يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه، وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب، فقد قال تعالى: [**فريقٌ في الجنّة وفريقٌ في السعير**] (الشورى/٧). يدحض الجبائيان هذا الرأي الجبري. بالنسبة إلى أبي علي، لا يجوز خلوّ القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلاّ عند مانع. ويذكّر أبو هاشم بأنّه يجوز خلوّ القادر بالقدرة من الأخذ والترك(١).

يقدّم المجبرة اعتراضاً من نوعٍ آخر. يقولون: لو جاز الفعل بقدرةٍ متقدّمةٍ لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز في حالة العجز. يتساءل عبد الجبّار عن المعنى الدقيق لمثل هذا الاعتراض. فإن أرادوا به أنّ الفعل يصحّ بقدرةٍ لم تكن موجودةً قطّ، فإنّ ذلك لا يجب، وإن أرادوا به أنّه يصحّ بقدرةٍ كانت موجودةً ثمّ عُدمت، ففي هذه الحال، ينضمّ المجبرة إلى وجهة نظر المعتزلة الصالحة بالنسبة إلى أفعالنا، المباشر منها والمتولّد. في الفعل المباشر، يحتاج الفعل إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدّمه، بل توجد في حالة وقوع الفعل، فإنّه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها. وأمّا في المتولّدات، فلا تتقدّم القدرة الفعلَ. ألا ترى أنّ الرامي ربّما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حيّاً؟(٢)

يتوافق المجبرة على أنّ الفعل كما يحتاج إلى القدرة، فقد يحتاج إلى الآلة. والحال أنّ الآلات يجب فيها المقارنة، فكذلك القدرة. يلاحظ عبد الجبّار أنّ وجهة النظر هذه قد مرّ جوابها، حيث بيّنّا أنّ الآلات تنقسم إلى ما يجب تقدّمها، وإلى ما يجب مقارنتها، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين. بالتالي، ينبغي التوافق على أنّ القدرة تسبق الفعل المحتاج إلى آلة(٣). يلجأ المجبرة حينذاك إلى حجّة أخرى، فيقولون إنّه من حقّ الدلالة أن تكون مقارِنةً للمدلول؛ كذلك القدرة يجب أن تقارِن

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢٦.

مقدروها. هذه الشبهة مع ركّتها مبنيّةٌ على أصلٍ لا يصحّ، يردّ عبد الجبّار، لأنّ اقتران الدلالة والمدلول غير ضروري. المعجز دلالةٌ على النبوّة، ثمّ لا بدّ من أن يتقدّمه المدلول. إنّ المعجز لابدّ من أن يكون عقب دعوى المدّعي للنبوّة، ولا بدّ من أن يكون نبيّاً حتّى يدّعيه، وإلاّ كان كاذباً في الدعوى. والأمر مماثلٌ بالنسبة إلى الفعل لأنّ الفعل إنّما يدلّ على أنّ فاعله كان قادراً، فقد تقدّم المدلول وتبعته الدلالة. فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة؟ ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبةً في الدلالة أن تكون واجبةً في القدرة أيضاً؟[١]

وفقاً لرأيٍ جبريٍّ آخر، إنّ القدرة عونٌ على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنةً له[٢]. أمّا المعتزلة، فيقولون: لا نسلّم أنّ القدرة بمجرّدها عون، وإنّما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتّى لو يمكّن غيره من قتل آدميٍّ بأن يدفع إليه سكّيناً ولا يريد منه قتله، وإنّما دفع إليه ذلك لأن يذبح بقرةً، فإنّه متى قتل آدمياً لم نقل: إنّه أعانه على قتله لمّا لم يرد منه قتله. الآلة متمايزةٌ عن القدرة، والقدرة متمايزةٌ عن مقدورها. يدحض عبد الجبّار كذلك الأشاعرة الذين يتطابق موقفهم مع موقف المجبرة[٣]. إذ يعلن الأشعري صراحةً بأنّ القدرة والفعل متزامنان[٤]. وبالفعل، بالنسبة إلى المعتزلة، تتقدّم القدرة التكليفَ وتؤسّس له. من غير المناسب أن يمنح الله القدرة فقط أثناء الفعل. إذ لن يكون لدى الإنسان أيّ حرّيةٍ في الاختيار[٥]. والحال أنّنا نعلم بأنّنا قادرون على الفعل أو على الامتناع عنه: نحن سادة خيارنا[٦]. في التحليل الأخير، القدرة على مذهب المجبرة إنّما توجد حالة الاستغناء عنها، فأمّا في حال الحاجة إليها فهي مفقودة[٧].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٢٧ -٤٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٠.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٠٣.

(٤) الأشعري، اللمع، ص٩٦.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٠١.

(٦) الغرابي، أبو الهذيل، ص٨٥.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٤١٥.

IV

القدرة والمراجع القرآنية

يورد كلٌّ من المعتزلة وخصومهم عدّة نصوصٍ قرآنيةٍ لدعم أطروحاتهم. يستدلّ أبو علي الجبائي بالآية التي تقول فيها ابنة شعيب عن موسى: **[يا أبتِ استأجره إنّ خير من استأجرت القويّ الأمين]** (القصص/٢٦). كان موسى قد فرغ توّاً من سقاية الحيوانات التي ترعاها الفتاة. وفق أبي علي، معنى هذه الآية أنّها أخبرت عنه أنّه قويٌّ على ما يحتاج إليه أبوها من الأعمال. تسبق القدرة هنا الفعل. يشكّك الأشعري في هذا التفسير للآية[1]. لكنّ أبا هاشم يرفض ملاحظاً أنّنا نقول عادةً: «سيفعل الرجل» لأنّه يمتلك قدرةً متقدّمة؛ نستخدم حينذاك صيغة المستقبل. حين يصبح الفعل منجزاً، نلاحظ الأمر بالتعبير عنه بصيغة الماضي؛ فنقول: «فعل»[2].

يلاحظ المعتزليّ البرذعي أنّ الاستطاعة تظهر بوضوحٍ من الآية التي يقول فيها عفريتٌ من الجنّ لسليمان بصدد العرش: **[أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويٌّ أمين]** (النمل/٣٩). يخبر العفريت أنّه قويٌّ قبل أن يفعل[3]. هنا أيضاً، يرفض الأشعري التفسير المعطى ويقترح تفسيراً آخر أكثر توافقاً مع عقيدته[4]. ينقل المرتضى أنّ أبا الهذيل، حين سئل عن الاستطاعة، ذكر الآية التالية: **[وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم أنّهم لكاذبون]** (التوبة/٤٢). كان الناس المقصودون يستطيعون تماماً أن يشاركوا في الحملة تلبيةً لنداء النبيّ، لكنّهم لم يكونوا يريدون أن يقاتلوا[5]. يعترض الأشعري هنا قائلاً إنّ القدرة ليست جسميّةً، بل

---

(١) الأشعري، اللمع، ص١١١.

(٢) خشيّم، الجبائيّان، ص١٩٥.

(٣) طبقات المعتزلة، ص٩٠.

(٤) الأشعري، اللمع، ص١٠٨.

(٥) المرتضى، الأمالي، المجلّد الأوّل، ص١٧٩ -١٨٠.

تكمن في المصادر التي تسمح بالمشاركة في القتال. لقد كذّب الله أقوال أولئك الناس، لأنّهم كانوا يمتلكون وسائل القتال، على العكس ممّا قالوا، وليس لأنّهم كانوا يتمتّعون بالقدرة[1].

أخيراً، يستند عبد الجبّار إلى آيةٍ أخرى: **[يا أيها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته]** (آل عمران/١٠٢). يظهر النصّ أنّ التقوى لا تكون إلاّ ما نستطيع[2]. يفسّر الزمخشري الآية نفسها ويؤكّد أنّ الأمر يتعلّق حقاً بقيام الإنسان بالمواجب واجتناب المحارم[3]. ونجد المعنى عينه في الآية: **[فاتّقوا الله ما استطعتم]** (التغابن/١٦). أمّا الأشعري، فيناقض أطروحة المعتزلة عبر ذكره للآية التالية: **[قال إنّك لن تستطيع معي صبراً]** (الكهف/٦٧). ويستنتج منها أنّ موسى لمّا لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعاً وفي هذا بيان أن ما لم تكن استطاعةٌ لم يكن الفعل[4]. يعود المرتضى إلى النصّ عينه ويردّ بأنّ موسى يمتلك حقّاً الاستطاعة والصبر في بداية الحوار. والنفي يتطرّق فقط إلى الفعل المستقبلي[5].

V

القدرة والإلجاء

عبر تأكيد العقيدة الجبرية على مقارنة القدرة لمقدورها، تستبعد حرّية الاختيار وتبرّر الإلجاء. وبالفعل، لو كانت القدرة مقارنةً لمقدورها لوجب

---

(١) الأشعري، اللمع، ص١٠٥.

(٢) عبد الجبّار، تنزيه، ص٧٣.

(٣) الزمخشري، الكشّاف، تفسير القرآن سورة آل عمران/١٠٢.

(٤) الأشعري، اللمع، ص٩٩.

(٥) المرتضى، الأمالي.

أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع منه دلّ على أنّه غير قادرٍ عليه[١]. يقول المجبرة والمجوس إنّ الإنسان ملجأٌ على ما ليس في الوسع ولا في الطاقة. وهذا أشبه ببقرةٍ مشدودة القوائم يُطلَب منها التنقّل، في حين أنّها عاجزةٌ عن الفعل[٢]. يزعم المؤلّفون عينهم أنّ الله تعالى كلّف الكافر الإيمان مع أنّه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به[٣]. كما يتبنّى النجّارية وجهة النظر هذه[٤]. أمّا الكرّامية، فتعني بمصطلح **الجبر** «جعل الاستطاعة مع الفعل»[٥].

تنتقد مدرسة المعتزلة الحجج التي تستند إليها النظرية الجبرية وتظهر أنّ هذه النظرية لا تتوافق مع حرّية الفعل التي نعيشها. ينبغي الاعتراف بدايةً بأنّ قدرة الاختيار منفصلةٌ عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر. أمّا الإلجاء، فلا يترك مكاناً لحرّية الاختيار. إنّ الكافر إذا وُجد فيه اختيار الكفر وهو موجبٌ للكفر عند المجبرة كان يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح. فإن قيل: إنّ الكافر كما يصحّ منه اختيار الكفر يصحّ منه اختيار الإيمان، قلنا: كيف يصحّ منه ذلك؟ في ذلك اجتماع المتضادّات[٦].

من جانبٍ آخر، إنّ ما فيه من القدرة لا يخلو؛ إمّا أن تكون قدرةً على الإيمان، أو على غير الإيمان. فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق، كان في ذلك خروجٌ عن الإسلام وانسلاخٌ عن الدين[٧]، لأنّ النصّ القرآني يعلن

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٥) المقدسي، أحسن التقاسيم، ترجمه ميكيل A. Miquel، ص٩٠.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٣٩٩.

(٧) المصدر نفسه، ص٣٩٧.

صراحةً ما يلي: [**لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**] (البقرة/٢٨٦). كما أنّ كلّ عاقلٍ يعلم بكمال عقله أنّ تكليف الأعمى بنقط المصاحف على جهة الصواب وتكليف المشلول بالمشي قبيح. وعلى هذا فإنّ النظّام لمّا ناظره مجبرٌ وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبري: ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النظّام وقال: إنّ الكلام إذا بلغ إلى هذا الحدّ وجب أن نضرب عنه رأساً[١].

من المجبرة من قال إنّ تكليف الكافر الإيمانَ ليس بتكليفٍ لما لا يطاق لأنّ ليس في العقل قبحه، وإنّما المانع منه السمع [النصّ القرآني]. وفي هؤلاء من جوّز ذلك على الله تعالى واستدلّ بقوله تعالى: [**أنبئوني بأسماء هؤلاء**] (البقرة/٣١)؛ ويستنتجون من ذلك أنّ الله كلّف الملائكة الإنباء مع أنّهم لا يقدرون عليه. يشاطر الأشعري وتلاميذه المجبرةَ رأيهم بصدد هذه النقطة. ويدحضهم عبد الجبّار باسم العدالة الربانية التي تترك لنا كامل المسؤولية عن أفعالنا ولا تكلّفنا ما لا نطيق. في الواقع، لا يميّز الشيخَ المعتزلي أشعريّاً، يدعوه ابن أبي بشر، من المجبرة الآخرين[٢]. يضيف عبد الجبّار إنّ النصّ القرآني لا يمكن أن يبرّر هذه الطريقة في النظر إلى الأمور. لقد أراد الله تعريف الملائكة بعجزهم عن الإنباء أمام تحدّي إثبات تفوّقهم على آدم الذي كشف له الله أسماء الكائنات، لكنّه كان يعلم أنّهم لن يتمكّنون من ذلك. لم يكن الأمر يتعلّق إذاً بأن يكلّفهم ما لا يطاق. كيف كان بوسع الملائكة أن يُنبئوا اللهَ في حين أنّهم هم لا يعلمون؟ يضيف الأشعرية أنّ هذا الفعل صحيحٌ أخلاقياً. غير أنّ عبد الجبّار يشكّك في وجهة نظرهم ويوضح أنّ أخلاقية فعلٍ تتعلّق بالظروف

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٠.

التي يتمّ فيها إنجازه[1]. لا يريد الله شيئاً قبيحاً. والحال أنّ فرض الإيمان فعلٌ قبيح.

إنّ تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق، لأنّ الطاقة والقدرة سواءٌ وهو لا يقدر إلاّ على الكفر لأنّه لم يقع منه إلاّ الكفر، فليس فيه إلاّ قدرة الكفر. إنّ الكافر إذا لم يقدر على الإيمان كان تكليفه به كتكليف العاجز في القبح[2]. ألا نرى أنّ من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام، سواءٌ أتى في فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره[3]. وكما أنّ التكليف بالزكاة مع فقد المال يقبح، كذلك يجب في التكليف بالإيمان مع فقد القدرة عليه أن يكون قبيحاً[4]. الإيمان إنّما يفعل بالقدرة؛ وليس في الكافر قدرة على الإيمان كما في العاجز. لا يحسن تكليف الكافر وفيه أربعة أضدادٍ هي الكفر، وقدرة الكفر، وإرادة الكفر والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة للكفر[5].

يتمّ أحياناً التقريب بين الكافر والعاجز، مع الاعتراف بأنّ وضعهما غير متطابق. لو شاء الكافر لآمن وليس العاجز كذلك. من الواضح أنّه لا أساس لهذا التمييز. إذ لا يقال في الزمِن لو شاء لسعى، ولا في مقصوص الجناح لو شاء لطار، لفقد القدرة فيهما، والكافر غير قادرٍ على الإيمان. لا يتعلّق الإيمان فقط بفعل إرادة؛ بل يرتبط بالقدرة على الإيمان التي يفتقر إليها كلٌّ من الكافر والعاجز[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٠٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٠٤.

VI

الاستطاعة والضرورة

غالباً ما يخلط المجبرة بين الاستطاعة والضرروة، زاعمين أنّه إذا كانت لدى الكافر الاستطاعة لوجب عليه بالفعل استخدامها. هذه هي القاعدة كما يقولون بالنسبة إلى كلّ إنسانٍ فاعل. وهم يستبعدون بذلك مفهوم الإمكانية ويعتقدون جزافاً أنّ الاستحالة والضرورة مصطلحان متناقضان. وفي الحقيقة، تتعارض الاستحالة مع الإمكانية، لا مع الضرورة. قد يسكن أحدنا في البصرة، ويعلم في الآن ذاته أنّ لديه القدرة على الذهاب إلى عرفة لأداء الحجّ. ولا ينجم من ذلك بالضرورة أنّه يجب عليه القيام بالرحلة. إذا لم يوجد محلٌّ يستحيل حلول السواد فيه، ثمّ إنّه عند وجود المحلّ لا يجب. وكذلك فلو قدّرنا أن يكون القديم تعالى غير قادرٍ يستحيل عليه الفعل، ثمّ إذا كان قادراً لا يجب منه الفعل، وكذلك في مسألتنا[1]. ثانياً، يقارن هؤلاء المؤلّفون بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية ويستخرجون من تلك المقارنة خلاصةً خاطئة. فهم إذ يدركون وجود فارقٍ بين الحركتين، يزعمون أنّ الحركة الاختيارية قد فارقتها القدرة، بخلاف الأخرى. لكن في الحقيقة، هذه الطريقة لا تستقيم. ما أنكرتم أنّ هذه التفرقة راجعةٌ إلى أنّ الحركة الاختيارية قد تقدّمتها القدرة بخلاف الأخرى. ولا يجوز غير هذا، لأنّ خلافه إخراج الواحد منّا عن التحيّز في الأفعال، وإبطال استحقاق المدح والذم[2].

في نهاية المطاف، إنّ الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة، وإذا توّفر الاثنان كلاهما، كان الفعل ممكناً. وكما أنّ التكليف به مع فقد الآلة يقبح، فكذلك مع فقد القدرة. وإذا جاز أن يكلّف الله تعالى

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

الضعيف بل العاجز بل المعدوم عند المجبرة مع أنّهم غير قادرين عليه، فلأن يجوز أن يكلّف الكافر مع عدم القدرة أولى[1]. من الغريب، كما يلاحظ صواباً عبد الجبّار، أنّ المجبرة يبشّرون بمثل هذه النظرية في حين يغلق مذهبهم على الإنسان كلّ إمكانيةٍ للتحرّر من جهنّم أو لاستحقاق الجنّة. إذا كان كافراً منذ الأزل، كيف يستطيع التحرّر من الكفر؟ بالتالي، يعترف كلّ ذي عقلٍ سليمٍ من دون مشقّةٍ بأنّنا جميعاً مكلّفون بأفعالنا وبأنّ لدينا إمكانية الاختيار والفعل بكلّ حرّية.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠٨.

القسم الثاني

قدرات الله وقدرات الإنسان

تقسم مسألةٌ أساسيّةٌ المعتزلة وخصومهم، هي مسألة قدرات الله وقدرات الإنسان. بالنسبة إلى جهم، يتعارض الله والإنسان تعارضاً جذرياً، فالله هو كلّ شيءٍ والإنسان لا شيء. الله هو وحده خالقٌ ووحده قادرٌ فاعل. الإنسان لا يقدر على شيءٍ. والله سيّد الكون والكائنات جميعاً؛ تمتدّ قدرته على الأشياء كلّها. كلّ شيءٍ يأتي منه لأنّه أصل كلّ شيء. والإنسان كائنٌ مخلوقٌ ولا يوصف بالاستطاعة؛ وإنّما هو مجبورٌ في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[1]؛ أفعاله كلّها مقدّرة. والقدرة التي يزعم ممارستها وهمية؛ إنّه يعتقد أنّه حرّ، في حين أنّه عاجزٌ عن اتّخاذ أدنى مبادرة؛ فالمبادرة تنتمي لله وحده الذي يخضع الإنسان إليه خضوعاً كاملاً. الله يحرّك الإنسان ويوجّهه، والإنسان يتلقّى منه كلّ شيء؛ إنّه في وضع الخادم الخاضع إلى سلطة سيّده المطلقة.

كما لا تختلف مواقف الأشعري والمحدّثين إطلاقاً. ولئن كانوا يقرّون بوجود قدرةٍ «مكتسبة» للإنسان على أفعاله، كما رأينا، فليس لهذه القدرة أيّ واقعٍ لأنّ الإنسان يكتفي بأن يتمثّل عبر **الكسب** الأفعال التي خلقها الله فيه[2]. ليس هنالك أيّ مبادرةٍ خالصةٍ معترفٍ بها للإنسان[3]؛ إنّه «مفعولٌ» أكثر ممّا هو فاعلٌ حقّاً. أمّا بالنسبة إلى ضرار، فقدرة الإنسان على أفعاله فعليّةٌ لكنّه

---

(١) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٨٧.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص١٨٧.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٧.

ليس مستقلاً. حين يفعل الإنسان، يكرّر ببساطةٍ الأفعال عينها التي خلقها الله، وهو بدوره يتحمّل المسؤولية الكاملة عنها. كيف ينتمي الفعل عينه إلى الله وإلى الإنسان في الآن ذاته؟ لقد سبق لنا أن رأينا[١] مصاعب هذه النظريات والانتقادات التي يوجّهها إليها المعتزلة، ومن غير المفيد العودة إليها.

يتمثّل الانشغال المركزي لدى شيوخ المجبرة عموماً في النزاع الممكن بين الله والإنسان، إذا قبلنا بأنّ الإنسان مزوّدٌ بشيءٍ من القدرة، مهما كانت محدودةً. نقطة انطلاقهم هي الآية: [**ليس كمثله شيء**] (الشورى/١١). بالنسبة إليهم، ينبغي تأكيد التنزيه بقوّةٍ ومن دون أيّ التباس. والحال، كما يقولون، [**إنّ الله على كلّ شيءٍ قدير**] (النحل/٧٧)، فكيف نقبل إذاً أن يتمكّن الإنسان من تقاسم تلك القدرة معه؟ في عيون جميع المحدّثين، تحدّ عقيدة المعتزلة، التي تمنح الإنسان قدرةً حقيقيةً على أفعاله، من قدرة الله وتصطدم بالتالي بفكرة تنزيهه المطلق. من المناسب تفحّص هذه المحاجّة وإظهار عيوبها.

I

إخضاع قدرةٍ إلى الأخرى

قبل كلّ شيء، من الضروري إزاحة النزاع أو المنافسة بين قدرة الله وقدرة الإنسان. فهما لا تتناقضان، بل تتعلّق إحداهما بالأخرى وهما في نهاية المطاف متضامنتان. علاقاتهما في الآن نفسه تراتبيةٌ ومستقلّةٌ نسبياً. التفوّق البارز لقدرة الله أمرٌ غير قابلٍ للنقاش وفق الآيتين التاليتين: [**وهو القاهر فوق عباده**] (الأنعام/١٨)، أي أنّه يهيمن على الكائنات جميعاً[٢]، [**إنّ الله هو الرازق ذو القوة المتين**] (الذاريات/٥٨).

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الأوّل.

(٢) الزمخشري، الكشّاف، تفسير القرآن، سورة الأنعام/١٨.

بالنسبة إلى جميع المعتزلة، قدرة الله معطىً يتعذّر مسّه[١]. وهم يعودون إليه مرّاتٍ عديدة، ملاحظين أنّ الله كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال وهو قادرٌ على جميع أجناس المقدورات[٢]. في المقابل، قدرة الإنسان عارضة: يصحّ أن يجعله الله عاجزاً وقادراً، كما يصحّ أن يجعله عالماً وجاهلاً[٣]. كلّ شيءٍ يأتي منه لكنّ ذلك لا يعني أنّه يأخذ على عاتقه معاصينا[٤]. إذا كان تعالى قادراً لذاته وجبت قدرته على سائر المقدورات. قد ثبت أنّ الله تعالى قادرٌ على أن يقدّرنا على هذه التصرفات، فيجب أن يكون عليها أقدر[٥].

فضلاً عن ذلك، لدى الله القدرة على خلق كلّ شيءٍ من العدم (الابتداء)، في حين أنّ الإنسان لا يخلق إلاّ على نحوٍ ثانوي (التوليد)، وبمساعدة آلات[٦]. **[فتبارك الله أحسن الخالقين]** (المؤمنون/١٤)، أي أنّه ليس الخالق الوحيد. لو كان الخالق الوحيد مثلما يزعم المجبرة، فلماذا صيغة الجمع هذه؟ لكانت صيغة المفرد أكثر مناسبةً. **[قُل الله يحييكم ثمّ يميتكم]** (الجاثية/٢٦) مثلما يخلق مجمل الكون[٧]. هو يخلق ويفعل من دون أن يقدّم حساباً لأحد، في حين يتوجّب على البشر أن يكونوا مكلّفين بأفعالهم[٨]؛ وهذا واضحٌ في الآية التالية: **[لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون]** (الأنبياء/٢٣). قدرة الله غير محدودة، ولا شيء يمكن أن يحدّها[٩]، في حين أنّ قدرة

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٢١١؛ خشيّم، الجبائيان، ص١٠٤.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص١٥٥.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٢٧٤.

(٤) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٦٦.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٦.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص١٥٩.

(٧) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٩٦.

(٨) المرتضى، الأمالي، المجلّد الأوّل، ص٣٩٤.

(٩) عبد الجبّار وابن متّويه، المحيط، ص١٨٣.

الإنسان محدودةٌ[١] وخاضعةٌ إلى ظروفٍ محدّدةٍ للممارسة[٢]. تتجلّى قدرة الله بالمعجزات التي يسمح للأنبياء بها والتي يعجز عنها بقيّة البشر[٣]. غير أنّ الأنبياء لا يتمتّعون بالتفويض بذاتهم، بل يفعلون وفق أوامر الله وينقلون الرسالة من دون أن يكونوا مكلّفين بأفعالنا[٤].

لماذا تتمّ إزاحة كلّ نزاعٍ ممكن؟ لأنّ الإنسان يستقي قدرته من الله الذي جعله مكلّفاً بأفعاله. وفق أبي هاشم الجبائي، نحن نخضع بهذا المعنى إلى قدرة الله بقدرة. وهذه القدرة أعلى من قدرتنا وسابقةٌ لها، لأنّها تطال كلّ أنواع الأفعال. الله حرٌّ في أن يمنحنا الاستطاعة أو في أن يمنعها علينا، مثلما يستطيع أن يضع حداً لوجودنا. إنّه يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء (آل عمران/٢٦)، لكنّه لا يفعل ذلك على نحوٍ اعتباطي. هو يعزّ الأنبياء والشهداء والعادلين والفاضلين، ويذلّ الطغاة ومن يرتكبون القبائح. يدين الحكّام الظالمين الذين يقمعون البشر ويخضعونهم؛ ويسمح بالتمرّد عليهم[٥]. وهو بذلك مالكٌ لنا[٦]. وبوصفه كذلك، لا شيء يرغمه بمعنىً أو بآخر. لقد قرّر وفق إرادته. مكّننا وتركنا أحراراً في أن نفعل على هوانا[٧].

في المحصّلة، الله مصدر قدرتنا، ويكلّفنا في الآن عينه بأفعالنا، فيمنحنا بالتالي استقلالاً أخلاقياً. لقد تلقّينا تلك القدرة منه دفعةً واحدةً من دون أن يعيد النظر فيها أبداً. تبعيّتنا الشاملة توجد إذاً في الأصل؛ وهي لا تتّصل بكلّ فعلٍ من أفعالنا. وهذا لا يعني أنّنا نفلت بالكامل من سلطة الله. إنّه يبقينا تحت نظره المهيمن: [**وهو معكم أين ما كنتم**] (الحديد/٤)؛ وهو يعلم كلّ ما يفعله الإنسان

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل، ص١٠٦.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الأوّل.

(٣) يحيى بن الحسين، مصدر سبق ذكره، ص٦٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٩٦.

(٥) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٨٤ -٨٥.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٢٩.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٤٣١.

أو يريد إخفاءه. إنّه يكافئنا أو يعاقبنا وفق نوعية أفعالنا من الجانب الأخلاقي وهو يدعمنا أو يتحوّل عنّا، وفق ما إذا كنّا نحسن التصرّف أو نسيئه. في جميع الحالات، يبقى الله الملجأ والملاذ لجميع من يستحقونه.

يكفي التذكير الموجز ببعض الأمثلة التي ذُكرت سابقاً وفق ابن الخلاّل[(١)]. يستطيع سيّدٌ أن يمنح خادماً وسائل بناء بيت، أي الاستطاعة في هذا المجال المعيّن؛ لكنّه لا ينشغل انشغالاً مباشراً بعملية البناء نفسها[(٢)]. يسمّي حاكمٌ موظّفين ويوكل إليهم القدرة على التصرّف باسمه، لكنّه لا يدير خدماتهم بنفسه[(٣)]. يربّي ربّ الأسرة ابنه كما ينبغي ويعطيه ما يمكّنه من العيش اللائق. يتمتّع الشابّ بالقدرة على التصرّف على هواه، من دون أن يرغمه الأب على التصرّف بهذا الأسلوب أو ذاك. هؤلاء وأولئك يخضعون بالطبع لمن سمحوا لهم بالفعل. والله يتصرّف على النحو عينه تجاه الإنسان. إنّه يوكل إليه القدرة على الفعل ولا يتدخّل في أفعال هذا الإنسان الذي يحتفظ بكامل حرّيته[(٤)].

II

هل تستطيع القدرة البشرية تقليص القدرة الإلهية؟

يتّهم المعتزلةَ عددٌ من خصومهم بأنّهم يقلّصون بذلك قدرة الله، لا بل بأنّهم يلغونها لصالح القدرة البشرية. وابن حزم هو الأكثر ضراوةً في هذا الصدد. يقول إنّ أبا الهذيل يقرّ أنّ «لما يقدر الله تعالى عليه آخر أو لقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيءٍ أصلاً ولا على خلق ذرّةٍ مما فوقها ولا على إحياء بعوضةٍ ميتةٍ ولا على تحريك ورقةٍ فما

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الأوّل.

(٢) ابن خلاّل، الردّ، ص٤٠ .

(٣) المصدر نفسه، ص٤١ .

(٤) المصدر نفسه، الردّ، ص٤٢ .

فوقها ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً»[١]. في الواقع، يشوّه الشيخ الظاهري وجهة نظر أبي الهذيل الذي لم يسعَ إلى الحدّ من قدرة الله، بل لاحظ فقط أنّ هذه القدرة تخضع إلى الحكمة الإلهية. بالنسبة إليه، لدى الله القدرة على حسن التصرّف أو سوء التصرّف. لا يمكن قسره فقط على الأفعال المناسبة. وإذا كان يستطيع أن يسيئ التصرّف، فسيكون أضعف القادرين منّا أقوى من الله[٢]. لكنّه يمتنع من تلقاء ذاته عن فعل الشرّ. وبالفعل، تتوافق قدرته مع العدالة؛ [**وما ربّك بظلّامٍ للعبيد**] (فصلت/٤٦) [**ولا يظلم ربّك أحداً**] (الكهف/٤٩)، بل يدفع الضرر ويقدّم العوض على الألم[٣]. ينقل ابن حزمٍ أيضاً أنّ الأسواري يؤكّد بأنّ الله لا قدرة له على غير ما فعل ولا يقدر على غير ما علم أنّه يفعله جملة: إنّ من علم الله تعالى أنّه يموت ابن ثمانين سنةً فإنّ الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عينٍ بعد ذلك[٤]. لكن ليس هنالك مصدرٌ آخر يؤكّد هذا القول الوارد في **الفصل**.

يلاحظ ابن تيمية بدوره أنّه حين يعلن المعتزلة أنّ قدرة الله تمتدّ إلى كلّ ما يخلقه، فهم لا يريدون قول شيء. كما لو كنّا نقول عن شخصٍ إنّه يفعل كلّ ما يفعله ويعلم كلّ ما يعلمه. تتمثّل المشكلة الحقيقية في معرفة إن كانت لدى الله القدرة على الأشياء جميعاً[٥]. يلاحظ المفكّر الحنبليّ الشهير أنّ الله بالنسبة إلى المعتزلة ليس بقادر؛ يمكن أن تقوم المخلوقات بأفعالٍ ليست له سيطرةٌ عليها. بصورةٍ خاصّة، إنّ الله تعالى لا يقدر أن يهدي ضالاً ولا يقدر أن يضلّ مهتدياً [...] ومن قولهم إنّ هدي الله للمؤمنين والكفّار سواء[٦].

---

(١) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٦، ذكره نادر A. Nader في: *Le système philosophique*، ص٧٥.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٣ -٣١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩٢.

(٤) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص١٩٧.

(٥) ابن تيمية، منهاج، المجلّد الثاني، ص٢٢١.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٢٢٢.

بطبيعة الحال، يشجب ابن تيمية هذا الموقف ويقطع جازماً بأنّ من يستخرج جزءاً من الأفعال من قدرة الله وإرادته هو ملحدٌ ينكر أسماء الله وآياته(١).

في الحقيقة، يرفض المعتزلة الإقرار بأنّ الله يحتفظ بقدرةٍ على الأفعال التي يترك للإنسان حرّيّة المبادرة في ما يخصّها. لقد خلق الله الحركة والإرادة...، ويستطيع الإنسان أن يتحرّك ويريد...، لأنّ الله يسمح له بذلك. تعود الأفعال بذاتها إلى خالقها وحده(٢). نحن نعلم أنّ الفعل نفسه لا يمكن أن يقوم به في آنٍ معاً الله والإنسان(٣). وقد صادفنا أيضاً اعتراضاً جبرياً مستقىً من الخلق: إذا كان الإنسان يخلق أفعاله، كما يقولون، فهو يصبح خالقاً مثله في ذلك مثل الله(٤). يكفي التنكير هنا بأنّ الإنسان يستقي قدرته من الله الذي منحه القدرة على الفعل؛ هو يتعلّق بالله محتفظاً في الآن ذاته بشيءٍ من الاستقلالية في أفعاله.

على كلّ حال، تقتصر القدرة البشرية على الأعراض، في حين تفلت منها الجواهر؛ لا يستطيع الإنسان الحدّ من القدرة الإلهية بقدرة، بل تبقى كاملة. فعل العباد غير مخلوقٍ وإن كان مقدوراً. الله مقدّرٌ لأفعال العباد وإن لم تكن من فعله بأن يبيّن أحواله أو يقدر على إيجاده أو يعدمه(٥). يستطيع على سبيل المثال أن يستثير فينا الرغبة، من دون أن يرغب هو نفسه.

يشعر الإنسان بالرغبة في الإنجاب، في حين أنّ الله لم يلد ولم يولد؛ الله مجرّدٌ من الرغبة(٦). يستسلم الإنسان لأهوائه ويستمع إلى إبليس الذي هو ناصحٌ سيء، قادرٌ على إضلاله وتضييعه(٧). وهو جزوعٌ ونزق(٨)؛

---

(١) ابن تيمية، مجموعة، المجلّد الخامس، ص٣٠.
(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٢٨١.
(٣) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الثاني.
(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص١٤٣.
(٥) المصدر نفسه، المجلّد الثامن، ص٣١١.
(٦) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلد الثاني، ص١٤٧.
(٧) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٥٠.
(٨) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٢٥٧.

[إنّ الإنسان خُلق هلوعاً ۞ إذا مسّه الشرّ جزوعاً۞ وإذا مسّه الخير منوعاً] (المعارج/١٩-٢١). لكنّه يستطيع إصلاح نفسه والتصرّف على نحوٍ مناسب، إذا اختار حسن التصرّف. نتصوّر حينذاك أنّ الله يُقدِرنا على الفعل وإن استحال أن يكون قادراً عليه[١]. من المناسب ألاّ ننسب إلى الله سوى القدرة التي يمنحها لنفسه[٢].

يزوّد الله الإنسانَ بالاستطاعة، لكنّه لا يحلّ نفسه محلّه[٣]. وهو يمنحه جسماً وأعضاء الحسّ الضرورية؛ لكنّ الإنسان هو الذي يرى ويلمس ويمشي... [٤]؛ هو الذي يتحرّك ويفعل، لا الله كما يزعم مناصرو القدر جزافاً. على سبيل المثال، كانت أصنام القريشيين من صنعهم لا من صنع الله[٥]. خلق الله المادّة والأجسام عموماً. أمّا الإنسان، فيحوّل بدوره المادّة لصالحه. بمساعدة الخشب والمعادن، يصنع أدواتٍ وأسلحةً؛ وبمساعدة الحجر، يشيّد مسكنه؛ يسمح له الصوف بنسج الملابس. يستطيع حراثة الأرض وتربية الحيوانات[٦]. لقد خلق الله الإنسانَ من طين، وزوّده بروحٍ وجسم، وركعت له الملائكة إلاّ إبليس الذي تمرّد تكبّراً[٧].

وفق اعتراضٍ جبريٍّ آخر، قد يعارض الإنسان القادر اللهَ ويدمّر النظام القائم. لكن ينبغي رفض هذا الافتراض تحديداً لأنّ للسلطة البشرية حدوداً لا يستطيع التحرّك خارجها. لا نستطيع الفعل إلاّ وفق السلطة التي منحنا إياها الله، من دون تجاوز ذلك. من جانبٍ آخر، يحترم الله القوانين الطبيعية؛

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٢٧٤.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص١٨٥.

(٣) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٨٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٤٩.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٥١.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٧٤.

(٧) المجلّد نفسه، المجلّد الثاني، ص٢٩٩.

وقدرته بقدرةٍ ليست اعتباطيةً ولا كيفية؛ من غير الوارد أن يقلب بقاءها. على سبيل المثال، لا تتحوّل الأعراض إلى جواهر والعكس بالعكس[1].

وفق ملاحظةٍ لنشّار، يربط المعتزلة قدرة الإنسان بقدرة الله، وبالتالي فهم يعيقونها[2]. يلمّح هذا المؤرّخ إلى نظرية «الأصلح» التي تنصّ على أنّ الله يحقّق من الضربة الأولى كلّ كمالٍ ممكن. وبالفعل، يعتقد أبو الهذيل أنّه لو لم يكن الأمر كذلك، لكان الله ناقصاً[3]. وابن الراوندي، الذي يدحضه الخيّاط، هو أوّل من زعم أنّ قدرة الله محدّدةٌ وفق المعتزلة لأنّه لا يستطيع الابتعاد عن الكمال وعن «الأصلح» في حين أنّ الإنسان يفعل بحرّية، على نحوٍ حسنٍ أو سيئ[4]. صحيحٌ أنّ الله يستطيع أن يفعل الحسن أو يرتكب القبيح، لكنّه ينتهي عن القبيح لحكمته. هذه هي على سبيل التخصيص وجهة نظر النظّام. وهو يوضح بأنّ الله يبقى حرّاً في إحقاق العدل، في حين أن لا شيء يرغمه على ذلك؛ بل هو يفعل طوعاً، لأنّ الظلم لا ينبع إلاّ من كائنٍ ناقص[5]. لا يصحّ أن يتكلّم أحدٌ في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلاّ بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً[6].

غير أنّ ابن حزمٍ ينتقد النظّام ويرى أن لا شيء يستطيع حدّ قدرة الله بقدرة. في رأيه، لا يمكن أن نقبل أن يكون الله أقل حرّيةً من الإنسان. إذ سيعني ذلك تدمير قدرة الله. لاشكّ أنّ الشيخ الظاهري قد أساء فهم النظّام، فوصمه بالكفر جزافاً[7]. وفق مؤرّخٍ متأخّرٍ آخر، دعم أبو علي الجبائي

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٢١٨.

(٢) نشار، نشأة، المجلّد الأوّل، ص٥٤٨.

(٣) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاين، ص٤٨٣.

(٤) الخيّاط، الانتصار، ص١٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٤ -٤٦.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٦٠.

(٧) ابن حزم، الفصل، المجلّد الثاني، ص١٣٩ وما يليها، ذكره نشار في نشأة، المجلّد الأوّل، ص٥٩٢.

فكرة أنّه ليس لله دخلٌ في أفعال البشر[١]. وهذا اتّهامٌ لا أساس له، إذ تمّ تحريف فكرة الجبائي عمداً؛ لقد أراد القول إنّ الله لا يراقب باستمرارٍ سلوكنا «وأنّ معنى القول أنّ الله قادرٌ إثباتُه والدلالةُ على أنّه بخلّاقٍ ما لا يجوز أن يقدر»[٢].

III

مقارنة أفعال الله وأفعال الإنسان

إذاً، لا تتعارض قدرة الإنسان مع قدرة الله بقدرةٍ بأيّ حالٍ من الأحوال، لأنّ أفعالهما مختلفةٌ اختلافاً أساسياً. من المناسب التمييز بينهما بعنايةٍ تجنّباً للأخطاء التي كثيراً ما يقع فيها المجبرة. ويمكن تقسيم الأفعال إلى فئتين: الأفعال الخاصة بالله والأفعال الخاصة بالإنسان[٣].

الله سيد أفعاله[٤] لأنّه ما من شيءٍ يحدّ قدرته بقدرةٍ أو علمه بعلم. الله قويٌّ بذاته، لا بقوّةٍ خارجةٍ عنه؛ لو أنّ مثل هذه القوّة وجدت، لكانت متمايزةً عنه ولوجدت معه منذ الأزل؛ ولكانت أضيفت إلى جوهره، وهذا يعاكس وحدانية الله[٥]. وفق أبي علي الجبائي، المثبَتُ بوصفنا لله تعالى بأنّه قادرٌ ذاتُه، والمثبت بوصفنا لزيدٍ بأنّه قادرٌ القدرةُ[٦]. والقادر بقدرةٍ لا بدّ من أن

---

(١) الجرجاني، شرح، ذكره خشيم، الجبائيان، ص١٩٢.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٥٤٩، ذكره نادر A. Nader في كتابه: *Le système philosophique*، ص٨٦.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٦١.

(٤) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٩٤.

(٥) عبد الجبّار وابن متويه، المحيط، ص٢٠٣.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الخامس، ص٢٠٥.

يكون جسماً[١]. وهذه هي حال الإنسان، لا حال الله. الله يفعل على جهة الابتداء ومن دون أيّ حدود[٢]. وهو يفعل ذلك، كما يقول أبو علي الجبائي، بالأسباب، والمحلّ لا يخلو ممّا يصحّ وجوده فيه[٣]. وهو يقوم بالحسن لحسنه، من دون النظر في الفائدة أو الربح الشخصي. أفعاله هي بالضرورة حسنةٌ ونزيهة.

الله تعالى لمّا اختصّ بكونه حيّاً لنفسه استغنى عن الحواسّ وامتنعت الموانع عليه[٤]. هو لا يلجأ قطّ إلى آلةٍ ليفعل الكسب، في حين لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها[٥]. كلّ ما يفعله الله كاملٌ ولا يقف مانعٌ أمام فعله؛ إنّه يبلغ الكمال من المرّة الأولى ومن دون جهد. هو يكتفي بذاته: لا حاجة له بشيءٍ أو بأحد، في حين تحتاج المخلوقات إليه. والإنسان على وجه الخصوص يسعى إلى أن يرعاه الله[٦]. الله لا يرغم أحداً على الفعل ولا يأخذ أفعال الآخرين لحسابه[٧]. نخطئ حين نعتقد بأنّ «الإسلام» يعني الإكراه. يستطيع الإنسان أن يقبل أوامر الله أو يرفضها[٨]. كلّ إنسانٍ طبيعيّ التكوين يمتلك المبادرة في ما يخصّ أفعاله ويستطيع أن يفعل الحسن أو القبيح حسبما يشاء. لا يتدخّل الله في صحّة الإنسان أو مرضه أو ألمه؛ إنّها أفعالٌ طبيعيةٌ أو جواهر[٩]. يستطيع الله

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٢٧٩.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص١٦٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٧٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣٢٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٧٦.

(٦) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٥١.

(٧) عبد الجبّار وابن متّويه، المحيط، ص٩٨.

(٨) يحيى بن الحسين، مصدرٌ سبق ذكره، المجلّد الثاني، ص٢٩٥.

(٩) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٥٤٨، ذكره نادر، مصدر سبق ذكره، ص٨٦.

أن يساعد الإنسان أو يضرّه؛ لكنّه لا يريد إلاّ الخير لمخلوقاته. وهو يمنح دعمه للعادلين ويمنعه عمّن يفعلون القبيح[1]. فالإنسان قادرٌ على إطاعة الله أو عصيانه. وهو يتصرّف على هذا النحو لأنّه حرّ[2]. لا يضلّ الله إلاّ من يصرّون على المعصية[3]؛ وهو يسجّل أفعالهم في سجلاّت (الزبر)، لكن لاحقاً فقط، على عكس ما يزعمه مناصرو القدرية[4]. يتمتّع الإنسان بالقدرة على ارتكاب أفعالٍ مدانةٍ لا يستطيع عاقلٌ نسبتها إلى الله. نحن نعلم أنّ الله لا يرتكب أفعالاً من هذا النوع (محمّد/٢٨). لكنّه يغفر للعصاة التائبين. [**ذلك بأنّ الله مولى الذين آمنوا وأنّ الكافرين لا مولى لهم**] (محمّد/١١). وهو يجرّب البشر ليميّز بين المجاهدين والصابرين وبين من ليسوا كذلك (محمّد/٣١).

في المقابل، أفعال الإنسان منتهية. لو كانت لديه قدرةٌ ممتدّة، لأغراه استغلالها. وفق أبي الهذيل، أوّل حدود الإنسان هو حدّ قدراته[5]. الإنسان يحسّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فإذا أراد الحركة تحرّك وإذا أراد السكون سكن، إذا أراد الكلام تكلّم وإذا أراد الصمت صمت، أن يتحدّث أو يصمت، أن يعاني أو يستمتع، أن يؤمن أو لا يؤمن، أن يفكّر ويبرهن ويستشفّ أو لا...[6]. وبما أنّه عاجزٌ عن الفعل في ما لا يدركه، فهو لا يمارس القدرة إلاّ على الأشياء التي تكون معرفته بها تامّة[7]. ليس لديه أيّ تأثيرٍ في الحياة أو الموت بمعنى أنّه يجهل

---

(١) يحيى بن الحسين، مصدر سبق ذكره، المجلّد الثاني، ص٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، المجلّد الثاني، ص٢٠٤.

(٣) المصدر السابق، المجلّد الثاني، ص٨٧.

(٤) المصدر السابق، المجلّد الثاني، ص١٥٥ -١٥٧.

(٥) الغرابي، أبو الهذيل، ص١٠٦.

(٦) الشهرستاني، نهاية.

(٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين.

أصلهما[1]. إنّه يحتاج إلى جسمٍ ليدرك ويفعل[2]. الغايات التي يسعى إلى بلوغها هي الغايات المفيدة له[3].

وحين لا يصادف الإنسان أيّ مانع، يفعل وفق نواياه ودواعيه؛ هو يعلم أنّه مكلّفٌ بما يفعله[4]. الفضل والقصور يتعلّقان به؛ إنّه حرّ الفعل في الوجهة التي يريدها، على الأقلّ حين يمتلك القدرة. يحدث أحياناً أن يعاق أو يرغم على الفعل. إنّ القديم تعالى لسعة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام وكمّية ما يستحقّ أحدنا من الأعواض في مقابلته، يحسن منه أن يؤلمنا [...] وليس كذلك حال الواحد منّا[5]. أخيراً، الأفعال البشرية ناقصةٌ والإنسان لا يتصرّف دائماً وفق العقل والحكمة. يشكّك الشهرستاني في وجهة نظر المعتزلة وفي وجود قدرةٍ إنسانيةٍ حقيقية، بسبب نواقص الإنسان؛ يقول إنّ الله يعلم كلّ شيء، في حين أنّ الإنسان لا يعرف دائماً لماذا يفعل[6]. لكنّ نواقصه لا تعني إطلاقاً عجزه عن الفعل. وإلاّ، كيف يكون مكلّفاً؟ اعتراض الشهرستاني غير مقبول.

في نهاية المطاف، القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية مرتبطتان ومتمايزتان في آنٍ معاً. الثانية تفوق الأولى التي تنجم منها. يستطيع الله إعاقة فعل الإنسان أو القضاء عليها، لأنّ قدرته لا تعرف حدوداً. [**لو شاء الله ما اقتتلوا**] (البقرة/٢٥٣)؛ [**ولجمعهم كلّهم على الهدى**] (الأنعام/٣٥)؛ [**ولجعلهم أمّةً واحدة**] (هود/١١٨). كما أنّه يستطيع أن يضلّ الناس جميعاً. حول هذه النقطة، المعتزلة والسلفيّون يتّفقون جيداً. لكنّهم يختلفون بصدد

---

(١) الغرابي، مصدر سبق ذكره، ص١٠٧.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٢٤.

(٣) المصدر السابق، المجلّد الثامن، ص٣٠٣.

(٤) الشهرستاني، نهاية، ص٥٥.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٤٩٢.

(٦) الشهرستاني، نهاية، ص٦٨.

مسألة معرفة إن كان الله يستطيع أن يعلّق في كلّ لحظةٍ سلطة الإنسان على أفعاله. فالمعتزلة يؤكّدون أنّ الحكمة الإلهية تسمح لنا بالتصرّف بحرّيةٍ في حدود القدرة التي منحنا إيّاها؛ ويعتقد السلفيّون أنّ الله يبقى السيّد المطلق ويسيطر على سلوكنا على نحوٍ دائمٍ ومطلق.

هكذا تبقى هاتان العقيدتان على مواقفهما وتتعارضان تعارضاً جذرياً. وفي حين يعدّ المتعزلة قدرة الله وقدرة الإنسان قابلتين للمصالحة، يقبل خصومهم فقط قدرة الله وينكرون بالمطلق قدرة الإنسان. من الواضح أنّ حلّ المعتزلة يبحث هنا عن توازنٍ مرْضٍ بين تنزيه الله من جانب وبين حرّية الإنسان من جانبٍ آخر. وهذا الحلّ يضعف العقيدة الجبرية التي تصطدم بمصاعب غير قابلة للحلّ وسيتوجّب عليها في نهاية المطاف التحوّل، مثلما سنرى، إلى مواقف أقلّ تصلّباً وأكثر صلةً بمعطيات العقل والتجربة والأخلاق.



القسم الثالث

الإرادة والحرية

أولئك الذين يجادلون في قدرة الإنسان على الفعل بحرّيةٍ لا يعترفون له بإمكانيّة أن يريد بنفسه. في مسعىً لحصر الإرادة بالله وحده، صاغ السلفيون عدّة نظريّاتٍ دحضها المعتزلة دحضاً منهجياً. يختصر عبد الجبّار اختصاراً ممتازاً معطياتِ المسألة في بداية أحد مجلّدات كتابه **المغني**، وهو مجلّدٌ مكرّسٌ للإرادة[1] وفي كتيّبٍ عنوانه **المختصر**[2]. يقول إنّ المجبرة يؤكّدون عموماً أنّ الإرادة من صفات الذات، وأنّه تعالى لم يزل مريداً لكلّ ما يكون من فعله وفعل غيره. في هذه الإرادة، يميّز ضرار وجهين: أ- إرادةٌ هي المراد وهي خلقٌ له، والخلق هو المخلوق؛ ب- الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة وتنطبق بالضرورة على أفعالنا[3]. وحكي عن حفص الفرد أنّه قال في إرادة الله إنّها صفةٌ وإنّ فعله إرادةٌ هي صفةٌ في ذاته وصفةٌ في فعله. فالإرادة التي هي صفةٌ في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة، والتي هي صفةٌ في الذات واقعةٌ على كلّ شيءٍ من فعله وفعل خلقه[4].

وذهب النجّار إلى أنّ معنى كون الله «مريداً» أنّه غير مغلوبٍ ولا مستكره[5]؛ لا يمكن معارضة إرادة الله ولا التشكيك فيها؛ وهذا برهانٌ

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣ -٦.

(٢) عبد الجبّار، في: رسائل، المجلّد الأوّل، ص١٩٦ -١٩٨، دار الهلال.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٤ -٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٤ -٥.

(٥) الشهرستاني، نهاية، ص٢٣٨.

على قدرته بقدرة[١]. بالنسبة إلى ضرار والنجّار، الله يريد لذاته[٢]. وفق المجبرة، لم يزل تعالى مريداً لكون ما علِم أنّه يكون من حسنٍ وقبيح. وقالوا في جميع ما لا يقع منهم إنّه تعالى كارهٌ لكونه مريداً أن لا يكون[٣]. وفق ابن الكلاب والأشعري، إرادة الله أزليّةٌ وفريدةٌ في الوقت عينه؛ وهي تنتج كلّ أفعالنا. يقرّ سلفيّون آخرون بأنّها أزلية، من دون أن تكون فريدةً؛ وهي تتجلّى على نحوٍ متباينٍ وفق الأفعال، والأوقات التي تتمّ فيها[٤]. ويقول الأشعري إنّ إرادة الله، مع كونها أزلية، لا تختلط مع جوهره[٥].

يتّخذ شيوخ المعتزلة موقفاً معاكساً للأطروحات الجبرية ويقومون، كالعادة، بالتمييز اللازم بين إرادة الله من جانب وإرادة الإنسان من جانبٍ آخر. بعد تحليل الإرادة نفسها، يقيمون هنا أيضاً الحدود بين صلات الله وصلات الإنسان، بحيث يضمنون استقلالها وتعلّق بعضها ببعض. وهم يظهرون أنّ الإنسان يمتلك إرادةً حقيقية، مثله في ذلك مثل الله، من دون أن ينجم من ذلك نزاعٌ ممكنٌ أو فصلٌ كامل. يكثّف الشهرستاني وجهة نظرهم في أحد أعماله[٦]. يقولون إنّ إرادة الله طارئة، مثلها مثل إرادة الإنسان. لو أنّها أزلية لانطبقت على كل الأفعال المرادة، سواءٌ تعلّق الأمر بأفعاله أم بأفعال الإنسان؛ ولنجم من ذلك بالضرورة تناقضات: يريد زيدٌ حركةً معيّنة ولا يريدها عمرو؛ كيف يستطيع الله أن يريد في الوقت عينه أفعالهما المتناقضة؟ في الواقع، تنطبق إرادة الله على أفعاله هو فحسب. إنّه

---

(١) أبو ريدة، النظّام، ص٨٣.

(٢) عبد الجبّار، مختصر.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٦.

(٤) ابن تيمية، تفسير، ص٢٤٠ -٢٤١.

(٥) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص١٣٧.

(٦) الشهرستاني، نهاية، ص٢٤٨ -٢٤٩.

لا يريد إلاّ أفعالنا الحسنة، باستثناء أفعالنا القبيحة، من دون أن يبدي رأيه في الأفعال المسموحة (المباحات)؛ وهو لا يرغمنا على الفعل، حتّى إذا أراد أفعالنا، أي حين يأمرنا بها.

من المناسب القيام الآن بتحليلٍ منهجيٍّ لمواقف المعتزلة، عبر العرض المتتالي لطبيعة الإرادة ودحض النظريات الجبرية الرئيسة والعلاقات بين المشيئة الإلهية والمشيئة البشرية.

I

تحليل الإرادة

يجد الواحد منّا نفسه مريداً للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضطرار، كما يعلم من نفسه أنّه معتقدٌ ومشته وظانٌّ ومفكّر...؛ إنّ أحداً من العقلاء لا ينكر كونه قاصداً إلى الفعل، ومريداً له ومختاراً[(١)]. الإرادة مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بعلّة[(٢)]. وهي فعلٌ من الأفعال ومتى تعلّقت بالقبيح فتجب لا محالة[(٣)]، وتمثّل أساس الفعل، مثلما أنّ المعرفة هي أساس العلم. يلاحظ عبد الجبّار أنّه إذا قيل: «قد دخلتم فيما عبتم على الكُلاّبية حيث قالت في حدّ العلم: هو ما يوجب كونه عالماً. قيل له: فرقٌ بيننا وبينهم، فإنّهم فسّروا العلم بما يوجب كون الذات عالماً، والعالم بمن له العلم، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر؛ وليس كذلك ما ذكرنا، فإنّنا فسّرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، ثمّ لمّا سُئلنا عن حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه»[(٤)].

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٨.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٥.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٣٢ والمغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٥ -٢٦.

إرادة الله حالةٌ شعورية؛ محلّها «القلب»[1]. وفق أبي هاشم الجبائي، هي لا تحلّ في اليد والدماغ[2]. وهي لا تختلط مع الأعراض مثلما يقول بعضهم أحياناً؛ فالذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم للحيّ وتضاد ضدّها عليه[3]. يتعرّف الفاعل الإرادي على نفسه بصفاته النوعيّة والمحدّدة: إنّه قادرٌ عالمٌ مريدٌ كارهٌ مشتهٍ نافرٌ ظانٌّ[4]...

فسّر المعتزلة الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً. والمريد هو المختصّ بصفة لكونه عليها يصح الفعل على وجهٍ دون وجه[5]. يريد الفاعل أن يحقّق شيئاً ما أو لا يريد[6]؛ هذه الملاحظة صالحةٌ بالنسبة إلى الله وإلى الإنسان. إنّما يريد الإنسان ما يريده لعلّةٍ، وقد يريد الشيء الذي كان يصحّ أن لا يريد والحال هذه، لأنّ مع الداعي قد لا يريد، سيّما إذا قابله داعٍ آخر. على أنّه قد يريد فعل غيره ولا تدعوه الدواعي إليه، وقد كان يصحّ أن يريده[7].

تتماهى الإرادة مع بعض الحالات الشعورية: حال المحبّ هو حال المريد؛ ولا يصحّ أن يقال إنّ المحبّة غير الإرادة[8]. الرضا هو إرادة الشيء؛ الانضمام إلى رأيٍ معيّنٍ يعني أنّنا نريده. يستحيل إقرار فعلٍ وعدم إقراره في الآن نفسه. الله لا يريد أفعال المؤمن الذي يرتكب المعاصي. أخيراً، يرتبط الاختيار ارتباطاً وثيقاً بالإرادة، وإن كان إنّما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره[9].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣٤.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٦.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٥٣.

(٧) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٤.

(٨) المصدر نفسه، ص٥١.

(٩) المصدر نفسه، ص٥٤ -٥٦.

لكن ينبغي استبعاد بعض الالتباسات التي كثيراً ما نقع فيها. بدايةً، يبطل قول مَن قال إنّ الإرادة حركة؛ لا يقدّم علماء المصطلحات أبداً هذه التسمية للإرادة؛ وهم يتجنّبون كذلك مماثلتها بالقوّة أو بالمعرفة[١]. يختلف فعل الإرادة أيضاً عن العلم بالشيء؛ فالإرادة لا تتغيّر، في حين تخضع المعرفة لتغيّرات. نستطيع التعبير عن رأيٍ ما في لحظةٍ معيّنة وتغييره في لحظةٍ أخرى. ربّما تتغيّر الدواعي وفق الظروف، في حين أنّ الإرادة تبقى من دون تغيير. كيف يمكن القول إذاً إنّ الإرادة والعلم يتطابقان؟[٢] إنّ أحدنا مع كونه عالماً بتصرّفات الناس في الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها[٣]. ينقل عبد الجبّار أنّ مثل هذا الخلط كان من فعل ابن أبي بشر الأشعري.

يسعى المجبرة للربط بين الإرادة والفعل[٤]. بالنسبة إلى ضرار ومعظم السلفيّين، تختلط الإرادة بالمراد، لاسيما عند الله[٥]. تسمح مثل هذه النظرية، كما سنرى لاحقاً، بأن نحيل كلّ الأفعال البشرية إلى إرادة الله. إذا كان الارتباط بينها واضحاً، فينبغي ألاّ نماثل بكلّ بساطةٍ الإرادة والفعل. ألا ترى أنّ الآكل إذا أراد الأكل فإنّ إرادته تابعةٌ للأكل لا أنّها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثمّ ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته. الإرادة جنس الفعل وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة[٦]؛ وهي تسبقه أو تقارنه من دون أن تمتزج به. وإذا لم يكن أمام الفعل عائق، فهو يلي مباشرةً قرار الإرادة. لكنّ أبا علي الجبائي لا يتبنّى وجهة النظر هذه ويؤكّد أنّ القرار والتنفيذ مقترنان، أي أنّ إرادة الفعل تقارنه[٧]. لكن يستحيل أن نستنتج من ذلك أنّ الإرادة تستجرّ الفعل بالضرورة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤ و ٥١ -٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٥.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٤.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٣.

(٧) الأشعري، مقالات، ص٩٢ -٩٣.

بما أنّ التكليف، وفق عقيدة المعتزلة، يتّصل في الآن عينه بالنوايا والأفعال، من المهمّ أن نبيّن بدقةٍ الفارق بينها. بدايةً، تُظهر التجربة أنّ الإرادة تتمايز عن الموضوع المطلوب. نحن نريد على سبيل المثال حركةً معيّنة؛ الإرادة ليست حركةً من هذا النوع. من جانبٍ آخر، نعلم أنّ النظام يختلف عمّا نأمر به، كمنع الشيء الممنوع. وكذلك الأمر بالنسبة للإرادة وموضوعها. من الخطأ إذاً تأكيد أنّ الإرادة تتماهى مع موضوعها، سواءٌ تعلّق الأمر بالإرادة البشرية أم بالإرادة الإلهية.

أخيراً، نخطئ حين نظنّ أنّ الإرادة هي الرغبة أو الكراهة أو التمنّي. فأحدنا قد يريد ما لا يشتهيه ككثيرٍ من الأدوية الكريهة، وقد يشتهي ما لا يريده كالماء البارد في الحرّ الشديد وهو صائم، وقد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر[١]. الشهوة تتعلّق بالمدرك دون غيره، والإرادة تتعلّق بكلّ أمرٍ يجوّز المريد حدوثه. قد نريد ما لا يصحّ وجوده إذا اعتقدنا صحّة ذلك فيه، وليس كذلك الشهوة. وقد يكون المراد ضرراً أو مؤدّياً إليه، والشهوة لا تتعلّق إلاّ بما ننتفع بنَيلِه. قد يقع الفعل على بعض الوجوه بالإرادة، ولا يتأتّى ذلك في الشهوة؛ إنّ كون الفعل ملتذّاً يتبع الشهوة ولا يتبع الإرادة. قد يجد المرء نفسه قويّ الشهوة تارةً وضعيفها تارةً أخرى، ولا تختلف حاله في الإرادة؛ وقد يشتهي ما لا يعلمه مفصّلاً، ولا يريد إلاّ ما يعلمه أو يكون في حكم العالم به. الإرادة مقدورةٌ لنا، والشهوة ليست كذلك[٢]. من الخطأ إذاً قصر الإرادة على الشهوة.

يتمّ التأكيد أيضاً على أنّ إرادة الشيء كراهةٌ لضدّه. ووجهة النظر هذه غير مثبتة. نحن نقيم عادةً التمييز الضروري بين المراد والمكروه الذي يضادّه، من دون رفض الأخير. إذا كنّا نريد أن ينجز شخصٌ آخر هذا الفعل أو ذاك، فنحن لا نسعى بالضرورة إلى ألاّ ينفّذ الأفعال المعاكسة. لو صحّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٣٣.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣٥ -٣٦.

ذلك، لجاز أن يقال إنّ العلم بالشيء جهلٌ بضدّه، والقدرة على الشيء عجزٌ عن ضدّه. لكنّ ذلك كلّه لا يتوافق مع الواقع. لا نستطيع إذاً القول إنّ إرادة الشيء كراهةٌ لضدّه[١]. على سبيل المثال، إنّنا نريد من أنفسنا فعل النوافل التي لا تستحق المدح أو القدح، ولا نكره ضدّها[٢].

من الخطأ أيضاً إحالة التمنّي إلى الإرادة. إذ سيكفي حينذاك أن نتمنّى شيئاً كي يتحقّق على الفور. فقد يريد أحدنا وجود الحلاوة واللون في محلٍّ فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر. هذا أمرٌ سخيفٌ تماماً، لأنّ الإمكانية ليست الوجود[٣]. يعرّف أبو علي الجبائي التمنّي بأنّه قولٌ على وصف، وهو أن يقول ليت كان كذا وكذا أو لم يكن، إذا قصده على وجه. أمّا عند أبي هاشم، فالتمنّي معنىً في «القلب»، وهو مفارقٌ للإرادة من حيث صحّ تعلّق التمنّي بالماضي وبأن لا يكون، وامتنع بالموجود، واستحال كلّ ذلك في الإرادة[٤].

II

إرادة الله ومعناها

إذا كانت هذه هي الإرادة على وجه العموم، فبماذا تتمثّل إرادة الله بالضبط؟ هل تختلف عنها إرادة الإنسان؟ هل تتعلّق هذه الإرادة بإرادة الله؟ وإلى أيّ حدٍّ هاتان الإرادتان حرّتان؟ إنّ مواقف المجبرة والمعتزلة تجاه هذه المسائل متباعدةٌ أشدّ التباعد بعضها عن بعضٍ وهي تتضمّن تبايناتٍ لا يمكن المصالحة بينها بسهولة، وبخاصّةٍ بصدد العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٤٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٤٠.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٤٢ -٤٤٣.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣٧.

يتبنّى الشهرستاني الأطروحات الجبرية[١] ويختصرها في ثلاث نقاطٍ أساسية: أ - إرادة الله موجودةٌ حقّاً؛ ب - هي أزليّةٌ غير طارئة؛ ج - هي تتعلّق بجميع المخلوقات، أي أنّ الله يريد أفعالنا كلّها. سوف نستعرض هذه النقاط الثلاث. بدايةً، إرادة الله موجودةٌ حقّاً؛ وتعدّها معظم المدارس صفةً إيجابية. وقد ذهبت النجّارية إلى أنّ الله مريدٌ لذاته لا بالإرادة؛ وعلى العكس من ذلك، ذهبت الأشعرية إلى أنّه تعالى مريدٌ بإرادةٍ متمايزةٍ عن جوهره؛ وهي فضلاً عن ذلك قديمة. يتوجّه الاعتراض المعتزلي الأوّل إلى النجّار وتلاميذه: لو أنّ الله كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات، لأنّ المرادات غير مقصورةٍ على بعض المريدين دون بعض، فما من مرادٍ يصحّ أن يريده زيدٌ إلاّ ويصحّ أن يريده عمرو وغيره من المريدين. لكن يردّ النجّارية أنّه يمكن القيام بالقياس: أوليس أنّه تعالى قادرٌ لذاته ثمّ لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟ بين الوضعين فرقاً، لأنّ المقدورات مقصورةٌ على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يجوز في مقدور زيدٍ أن يكون مقدوراً لعمرو، إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا خلص داعي أحدهما إلى الإيجاد وداعي الآخر إلى أن لا يوجد، أن يوجد وأن لا يوجد دفعةً واحدةً[٢]. يتمّ تقديم حجّةٍ أخرى: لو كان الله تعالى مريداً بإرادةٍ محدثةٍ لكان قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها[٣]. وقد رأينا أعلاه أنّ تلك الحالات لا تستطيع التماهي مع الإرادة؛ لو كان مثل هذا التصوّر صحيحاً، فيجب أن يكون قد تغيّر؛ والحال أنّ التغيّر لا يؤثّر فيه: إنّه ليس إذاً مريداً بإرادةٍ محدثة. يسأل عبد الجبّار أولئك الذين يفكّرون على هذا النحو: «ما الذي تريدون بالتغيير؟ فإن أردتم به أنّه حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنّه صار غير ما كان فليس يجب إذا حصل الذات على صفةٍ من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن

---

(١) الشهرستاني، نهاية، ص٢٣٨.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٤٠ -٤٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٥٤.

يتغير؛ ألا ترى أنّه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يزل، ثمّ حصل فاعلاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون قد تغيّر، كذلك في مسألتنا». ويخلص إلى أنّ هؤلاء الخصوم لا يجدون ما يردّون به[١].

يعتقد النجّار وضرار أنّ الله مريدٌ لذاته، أي أنّه يريد إرادته. ويبدو مثل هذا الرأي غير ذي أساس. وبالفعل، كما يلاحظ عبد الجبّار[٢]، الله مريدٌ وإرادته تتوجّه إلى الآخرين، وفي المقام الأوّل إلى الأنبياء؛ وهو يأمرهم بالفعل أو يعلمهم بوقائع. وحين يقول إنّ «محمّداً رسول الله»، فهو يميّز بين محمّد بن عبد الله، نبيّ الإسلام، وبين أيّ شخصٍ آخر؛ لقد أراد الله بذلك تكليفه بمهمّةٍ خاصّة. ويُظهِر حدثٌ آخر أنّ الله لا يريد لذاته: لو كان الأمر كذلك، لتطابقت إرادته مع علمه؛ ولكان أراد بالضرورة كلّ فعل، مثلما يعلم كلّ شيءٍ؛ ولكان بخاصّةٍ اضطر لأن يريد كلّ فعلٍ يريده الإنسان أو يتمنّاه ولكانت إرادته لا متناهيةً. لكان سمح لنا بأكثر الأشياء تناقضاً، كتحريك جسمنا وتسكينه في الآن عينه؛ ولكان أيّد فعلاً مقدّراً، ثمّ منعه أو هدّد من يقوم به؛ ولأمكنه أيضاً أن يأمر أو يتمنّى فعلاً آخر، من دون ضرورةٍ واضحة[٣].

يقرّ معظم شيوخ المعتزلة الحقيقة الإيجابية للإرادة الإلهية، باستثناء ثلاثةٍ منهم: النظّام والبلخي والجاحظ. إذ يشرح الأوّل والثاني أنّنا إذا قلنا إنّه تعالى مريدٌ لفعل نفسه فمرادنا أنّه يفعله لا على وجه السهو والغفلة؛ وإذا قلنا إنّه مريدٌ لفعل غيره فغرضنا أنّه آمرٌ به ناه عن خلافه[٤]. وهما يؤكّدان فكرهما عبر التصريح بأنّ الله لا يمارس إرادةً فعلية، حتّى إذا أظهر الوحي ذلك؛ بالنسبة إلى الله، تعني الإرادة أنّه يخلق أفعاله ويأمر بأفعال مخلوقاته[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٥٤.

(٢) عبد الجبّار، مختصر، في رسائل، المجلّد الأوّل، ص١٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣٤.

(٥) الشهرستاني، نهاية، ص٢٣٨.

ويعطي النظّام بضعة أمثلة يستعيرها من النصّ القرآني ومن اللغة الدارجة. ففي الآية التي تذكر «جداراً يريد أن ينقضّ»، يلاحظ أنّ الفعل هنا لا يمكن أن يؤخذ حرفيّاً، لأنّ الجدار عاجزٌ عن أن يريد. المراد يسمّى إرادةً في اللغة؛ يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مرادي. ويقول: أراد منّي كذا، أي أمرني به. ويقال: إنّ الله مريدٌ لأن يقيم القيامة، أي أنّه قد حكم بذلك[١].

هكذا، يؤكّد النظّام والبلخي، وفق عبد الجبّار، أنّ الله مجرّدٌ من الإرادة بالمعنى الحرفي للكلمة. لكن ما يبرهن أنّ الله مريدٌ هو أنّه حيّ؛ فمن كان حيّاً صحّ أن يريد[٢]. بالأحرى، يبدو أنّ المفكّرين يسعيان إلى الحفاظ على إرادة الإنسان عبر إظهار أنّ الله لا يكرِهه. يضيف البلخي أنّه حين يريد الله شيئاً، فهو يخلقه؛ الإرادة هي إذاً الخلق إثر «كُن»؛ لكنّ المخلوق يبقى متمايزاً عن الخلق[٣]. وفق شهادةٍ أخرى، يعلن البلخي أنّ العلم في الله يقوم مقام الإرادة. لو أنّ إرادة الله كانت حقيقيةً، لسبقت فعله أو قارنته؛ في الحالة الأولى، لن تكون أكثر من نيّة؛ وفي الحالة الثانية، أين تكمن؟ في ذاته أم في مكانٍ معيّن؟[٤] الاحتمالان سخيفان.

أمّا الجاحظ، فهو ينكر وجود الإرادة في الله وفي الإنسان معاً. بالنسبة إليه، الإرادة تعني الوعي؛ وعكس الإرادة هو الذهول (الشرود). تشير عبارة «الله يريد» فقط إلى أنّه ليس ساهياً[٥]. وتؤكّد اللغة العادية هذا المعنى: قد يُقال في الحيّ إنّه «مريدٌ» بمعنى أنّ السهو منه في أفعاله والجهل بها لا يجوز عليه[٦]. لا يستطيع الإنسان أن يريد شيئاً؛ إنّه يفعل

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٤.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣٤.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٥.

وفق طبائعه. وقد دحض عدّة شيوخٍ معتزلةٍ وجهة نظر الجاحظ[١]. سوف نكتفي هنا ببعض الاعتبارات الإضافية. من المناسب أوّلاً ملاحظة أنّ الإرادة تنطبق بالأحرى على من يفعل بحرّية. يمكن أن يدرك الإنسان حدثاً أو يعرفه ويريده[٢]. وبوصفه يمتلك القدرة على الفعل، يستطيع ممارسة فعلٍ على الغير، على سبيل المثال عبر الأمر بحدثٍ أو عبر الإخبار به. فعلٌ من هذا النوع محدودٌ بالأحداث نفسها؛ والكلام، الذي يعبّر الفاعل عبره، يضاف إليها لا غير. والملاحظة صالحةٌ بالنسبة للأمر والخبر. لكن حين يكون الفاعل ساهياً، فلا يصحّ منه الإخبار[٣]. عدا المؤلفين الثلاثة الذين ذكرنا آراءهم، يقرّ المعتزلة الآخرون جميعاً حقيقة الإرادة. يبدو لنا صعباً أن نتبنّى تماماً ملاحظة أبي ريدة: «فذهب البصريون من أهل العدل [إلى أنّ الإرادة] تسميةٌ لاحقيقية، لأنّ الإرادة زائدةٌ على الداعي»[٤]. ليس بوسعنا بسط هذه الملاحظة على جميع شيوخ البصرة. ويؤكّد الجبائيان على وجه الخصوص أنّ الله مريدٌ في الحقيقة، وأنّه لا يصحّ أن يريد لنفسه[٥]. من جانبٍ آخر، يتّفق جميع المعتزلة، وفق ملاحظة عبد الجبّار، على القول إنّ إرادة الله صفةٌ إيجابيةٌ من صفات الفعل. وإنّما اختلفوا فيما هي، إلاّ ما حُكي عن بشر بن المعتمر أنّه قال: إنّ الإرادة من الله على وجهين: أ - الإرادة بوصفها صفةً للذات الإلهية؛ ب) - الإرادة بوصفها صفةً للفعل الإلهي[٦].

---

(١) انظر أعلاه، المفصل الثالث، القسم الأوّل.

(٢) عبد الجبّار، المختصر، في: رسائل، المجلّد الأوّل، ص١٩٦.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣٨.

(٤) أبو ريدة، النظّام، ص٨٣.

ملاحظة: [هذه ليست ملاحظة أبي ريدة، بل اقتباسٌ من مخطوطٍ ذكره (م)].

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٣.

III

هل إرادة الله أزليةٌ أم طارئـة؟

يؤكّد ابن الكلاّب وابن الراوندي والأشعري أنّ إرادة الله أزليةٌ لأسبابٍ مختلفة. يشدّد ابن الراوندي على أزلية الصفات الإلهية في العلم والقدرة والإرادة[1]. أمّا الأشعري، فيقترح لنفسه هدفاً مغايراً تماماً، هدف جعل إرادة الله مصدر إرادتنا. فهو يقول إنّ الإنسان عاجزٌ عن إرادة أفعاله ويجد نفسه خاضعاً لله خضوعاً مطلقاً. يفترض التحكّم المستمرّ بسلوكنا وإرادتنا بالضرورة إرادةً إلهيةً أزلية. بالنسبة إلى ابن الكلاّب كما بالنسبة إلى الأشعري، إرادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره[2].

لكن، تعترض مدرسة المعتزلة، لو كانت الأطروحة الأشعرية صحيحةً لوجب أن تكون الإرادة الإلهية مثلاً لله تعالى، لأنّ القدَم صفةٌ من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ وبعد، فإنّ تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة في أن لا تتعلّق بأزيد من متعلّقٍ واحدٍ مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلاّ مرادٌ واحد. كيف يمكن إقرار مثل هذه النتائج؟ إذا قبلنا هذه الأطروحة، لوجب أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة واحدة، أو بإراداتٍ منحصرة، أو بإرادات لا نهاية لها. لا يصحّ أن يكون مريداً بإراداتٍ لا نهاية لها، ولا أن يكون مريداً بإرادةٍ واحدةٍ أو بإراداتٍ منحصرة. كما أنّه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة، لأنّ العدمَ لا اختصاص له ببعضٍ المرادات دون البعض. لو كان الأمرُ كذلك، لوجب أن يكون القديم تعالى مريداً لسائر المرادات. نلتقي هنا مع نظرية النجّار التي تمّ البرهان على عدم تماسكها[3]. وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً.

يطرح سؤالٌ نفسه: أين تكمن هذه الإرادة الإلهية الأزلية؟ هنالك ثلاث فرضياتٍ ممكنة: إمّا أن تكون حالّةً في ذات القديم تعالى، أو في غيره، أو لا في محلّ. الفرضية الأولى مستحيلة، وإلاّ كان يجب أن يكون محلاً للحوادث،

---

(١) خشيّم، الجبائيان، ص١١٢.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٥.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٤٧ -٤٤٨.

وذلك يقتضي تحيّزه وكونه محدثاً، وقد ثبت قدمه. والفرضية الثانية لا تقلّ سخفاً: كيف يمكن أن توجد الإرادة الإلهية في الحيّ أو في الجماد؟ يبقى أنّ الإرادة موجودةٌ لا في محلّ[١]. هذا هو رأي أبي الهذيل وجعفر بن حرب[٢]. يعترض الأشعري بأنّ إرادةً من هذا النوع غير قابلةٍ للتصوّر[٣].

نلاحظ أيضاً، وفق المعتزلة، أنّه تعالى مريدٌ في الحقيقة، وأنّه يحصل مريداً بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة؛ وأنّه يريد بإرادةٍ محدثة، ولا يصحّ أن يريد لنفسه ولا بإرادةٍ قديمة[٤].

أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بدّ من أن يريد الاكتساب بإرادةٍ أخرى مكتسبة وإلاّ لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة؟ فهلاّ جاز مثله في مسألتنا أن يقال: إنّ الله تعالى يريد ما يريده بإرادةٍ محدثة، ثمّ لا يريد تلك الإرادة بإرادةٍ أخرى حتّى لا ينقطع؟ الأرجح أنّ بعض البغداديين من شيوخ المعتزلة أحالَ الإرادة وزعم أنّها كالقديم والماضي في أنّها لا يصحّ إرادتها، لسوء فهمهم لهذا الطابع فيها[٥].

يقدّم الأشاعرة هنا اعتراضاً: لو كان الله تعالى مريداً بإرادةٍ محدثةٍ لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فيجب أن يكون قد تغيّر. والحال أنّ التغيّر لا يحدث. يطلب منهم عبد الجبّار أن يوضحوا فكرهم. إذا كانوا يريدون بقولهم أنّ الله قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، فهم يلتقون بوجهة النظر المعتزلية؛ أمّا إذا أرادوا به أنّه صار غير ما كان، فهم يخطئون خطأً واضحاً لأنّه ليس يجب إذا حصل الذات على صفةٍ من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغيّر. ألا نرى أنّه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يزل، ثمّ حصل فاعلاً بعد أن لم يكن ولم يجب أن يكون قد تغيّر[٦]؟ وفق شهادة ابن تيمية، يبدو أنّه يوجد

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٩.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٤.

(٣) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص١٢٢، على هامش الفصل.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٤.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٥٤.

موقفٌ وسيطٌ بين التصوّرات التي أوجزناها. إذ يلاحظ أنّنا نميّز في الله إرادةً أزليّةً سابقةً للأحداث وإرادةً عارضةً تقارن تلك الأحداث. من يدعم مثل هذا الموقف؟ لا نعلم تماماً. يلاحظ المؤلّف نفسه أنّ الاعتراض الأكبر لدى السلفيين يبقى على الرغم من كلّ شيء: لا يمكن أن تنتج هذه الإرادة الإلهية العارضة من الإرادة الإلهية الأزلية، لأنّ لها طبيعة مختلفة؛ إذا كانت إحداهما مستقلّةً عن الأخرى، فلن يعود الله سيّد الأحداث[1]. نلاحظ بذلك أنّ الموضوعة المركزية التي لا تزال تبرز هي موضوع قدرة الله على أفعالنا.

IV

الله لا يريد بالضرورة كلّ أفعالنا

يلاحظ عبد الجبّار: ونحن إذا قلنا «إنّه تعالى مريد» فلا نعني به كونه قادراً ولا عالماً، وإنّما مرادنا أنّه حاصلٌ على مثل صفة الواحد منّا إذا كان مريداً[2]. ما الذي تعنيه إذاً عبارة: «إنّه مريدٌ لفعل غيره»؟ الله يريد كلّ الخير الذي تريده مخلوقاته، وهذا أمرٌ بديهي: لكنّه لا يريد إلاّ الأفعال التي أمر بها، لا المعاصي التي نهى عنها أو المباحات التي لا تتضمّن لوماً ولا استحساناً. يخشى المجبرة من أن تكون المعاصي خارجةً على إرادة الله وفق هذه الشروط؛ بذلك تصبح قدرته أدنى؛ سيتوقّف عن أن يكون سيّد المخلوقات وسيّد أفعالها. لكن ليس هنالك أيّ أساسٍ لهذه الخشية، لأنّه لا يمكن التشكيك في سلطان الله؛ فالله هو الذي سمح للإنسان بأن يتصرّف بحرّيةٍ ومنحه القدرة على ذلك؛ لقد أظهر له الدرب القويم وحذّره من الشرّ. يحدّد الإنسان المزوّد بحرّية الإرادة طريقه عن سابق تصوّر[3].

---

(١) ابن تيمية، المنهاج، المجلّد الأوّل، ص٢٦٩.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٣٤.

(٣) عبد الجبّار، المختصر، في رسائل، المجلّد الأوّل، ص١٩٧.

يمكن طبعاً تصوّر أن يأمر الله بأفعالٍ نرفض القيام بها، لأنّنا نقرّر ألاّ نحسن الاختيار لأنفسنا. في هذه الحالة، لا يقسرنا الله على شيء. وما يؤكّد هذه النظريّة هو أنّ الله قد كلّف الأنبياء بتعليمنا؛ لقد أظهر لنا عبر الرسالة التي بلّغهم إيّاها أنّه لا يريد الشر. كيف يمكن أن يناقض نفسه ويريد معاصينا؟ لماذا يطالبنا بعكس ما أمرنا به؟ سيعني ذلك الإقرار بأنّه يحبّ ألاّ يطاع[1]. أمّا بشر بن المعتمر، فيبدو أنّه يبتعد بعض الشيء عن شيوخ المعتزلة الآخرين بصدد هذه النقطة. فهو يقول إنّ الله يريد أزلياً كلّ أفعاله وكذلك أفعال مخلوقاته. ويتابع أنّ من يعرف الخير يريده بالضرورة؛ وبما أنّ الله يعرف كلّ شيء، فهو يريد بالضرورة كلّ شيء. إرادة الله، بوصفها صفةً لفعله، تنطبق على أفعاله، وتتمايز عنها في الآن عينه؛ وهي توجد قبلها ولا تستطيع أن تقارنها. لكن ما الذي ينبغي أن نفهمه من عبارة: «الله يريد أفعال مخلوقاته»؟ يوضح بشرٌ أنّ الأمر يتعلّق بأفعال الطاعة التي أمر بها، أي الأفعال المناسبة، لا المعاصي التي نهى عنها. في الحقيقة، تتلاقى وجهة نظر بشرٍ مع وجهة نظر مدرسة المعتزلة عموماً.

كما أنّ الله لا يريد فرض الإيمان على الكافر. كيف يمكنه أن يفعل إذا لم يكن هذا الإنسان يؤمن؟ لا تؤدّي إرادة الله إلى الفعل البشري بالضرورة، لأنّ الله لا يرغم أحداً. وبالفعل، لو كانت إرادته مرغمةً، لتوافق على ذلك كلّ عاقل. والحال أنّه ما من أحد مقسورٌ على الإرادة؛ ولولا ذلك، لاختفى تكليفنا اختفاءً تامّاً. من جانبٍ آخر، يحقّ لله أن ينتظر منّا شهادات اعترافٍ بالحسنات التي غمرنا بها. كيف يمكن قبول أن يفرض الكفر على من لا يؤمنون؟ يزيح النصّ القرآني كما رأينا فكرةً كهذه: **[وما الله يريد ظلماً للعباد]** (غافر/٣١)؛ **[والله لا يحبّ الفساد]** (البقرة/٢٠٥)؛ **[إنّ الله لا يأمر بالفحشاء]** (الأعراف/٢٨). بعد تعداد المعاصي، يقول الله: **[كلّ ذلك كان سيّئه عند ربّك مكروهاً]** (الإسراء/٣٨) [2]. هكذا، يصعب الدفاع عن الأطروحة الجبرية[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٢) عبد الجبار، شرح، ص٤٣٩.

(٣) عبد الجبّار، المختصر، في: رسائل، المجلّد الأوّل، ص١٩٧.

ويزداد اقتناعنا بذلك أكثر حين ننظر في العواقب السخيفة الناجمة من الفرضية التي تنصّ على أنّ الله يريد كلّ الأفعال التي نريدها نحن. في المقام الأول، كان يجب إذا أراد الواحد منّا أن يرزقه تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريداً له، وإذا كان مريداً له وجب وجوده[١]. كما يتمّ الخلط بين الإرادة والفعل؛ وقد تمّ شجب هذا الخطأ مرّات عديدة. وفي المقام الثاني، كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر ممّا أوجد ً لأنّه تعالى يصحّ أن يريد أكثر، وإذا صحّ أن يريده وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة. وفي المقام الثالث، لم نعد نميّز الإرادة من التمنّي: التمنّي ليس من الإرادة في شيء، وإنّما هو قسمٌ من أقسام الكلام[٢].

فضلاً على ذلك، لا يصحّ تعلّق الإرادة بالنفي. وأمّا إرادة أن لا يقوم زيدٌ فهي متعلّقةٌ بضدّ القيام وهو القعود. ينبغي التذكير بأنّ الفاعل لا يريد إلاّ الممكنات؛ وإلاّ، لعبّر عن أمنيةٍ ورعية[٣]. أخيراً، فإنّ ههنا أضداداً لم يرد الله شيئاً منها؛ ألا ترى أنّه لم يرد خلق فعلٍ بحضرتنا إذ لو أراده يحصل فكنّا ندركه، ولا أراد ضدّه أيضاً وهو الفناء إذ لو أراده لفنيت الأجسام كلّها؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أراده لتحرّك فكنّا نعلمه متحرّكاً، ولا أراد تسكينه أيضاً وإلاّ كان يتعذّر علينا تحريكه. وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شهوتنا للطعام ولا أراد ما يضادّها من النفار. كيف نستطيع إذاً اختيار غذائنا على نحوٍ مناسب؟ فكيف يصحّ القول في كلّ ضدّين أنّ الله تعالى يريد أحدهما، ثمّ كونه مريداً لأحدهما يحيل إلى كونه مريداً لضدّه؟[٤] وفق أبي هاشم الجبائي، لا يمكن أن يكون الفعل نفسه مستحبّاً ومستقبحاً في الآن ذاته[٥]. هكذا، يريد الله بعضاً من أفعالنا، من دون أن يفرض علينا تطبيقها؛ وهو لا يريد بعض الأفعال الأخرى ولا يرغم أحداً على القيام بها.

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٤٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٢ -٤٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٤٧.

(٥) البغدادي، فرق، ص١٩٢.

القسم الرابع

حرّية الاختيار

هل تتعلّق حرّية الإنسان في الاختيار بالله أم بالإنسان؟ هذه هي نقطة الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، إذا صدّقنا شهادة الطحناوي الذي يقول إنّ المعتزلة يرون أنّ الإنسان هو الذي يختار بحرّيةٍ أن يفعل في هذا الاتجاه أو ذاك، وفق دواعيه؛ أمّا الأشاعرة، فيقولون إنّ الله هو الذي يخضِع إرادة الإنسان الذي يفعل من دون العودة إلى داعٍ محدِّد[١]. ابن قتيبة، مناصر التقليد، هو أوّل من انتقد نظريّة أبي الهذيل، قبل الأشاعرة بوقتٍ طويل. وهو يلاحِظ أنّ الإقرار بأنّ الإنسان حرٌّ في اختياره يعني وضعه بمستوى الله، السيّد الوحيد في الحقيقة؛ الله وحده يستطيع فعل كلّ شيءٍ، وهو يمتلك كلّ قدرة. لو أنّه أراد أن يجعل الإنسان عاجزاً عن أن يعصي، لحرمه من الهوى والرغبة. ويخلص ابن قتيبة إلى أنّ المعتزلة أساءوا تفسير النصّ القرآني[٢]. وعلى مثال الأشاعرة فيما بعد، فهو يعكس بذلك وجهة نظر المجبرة.

في الملاحظة التي كرّسها عبد الجبّار للخيّاط، ينقل حديث هذا الشيخ المعتزلي مع مخالفٍ من المجبرة يدعى أبا العبّاس الحلبي. قال الحلبي: أخبرني عن إبليس، هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبي: فقد

(١) الطحناوي، كشّاف، المجلّد الثاني، مقالة: «اختيار»، ص١٩٥ وما يليها.

(٢) الغرابي، أبو الهذيل، ص١٢ وص١٤.

غلب إبليسُ إرادةَ الله، قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإنّ الله تعالى قال: **[الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرةً منه وفضلاً]** (البقرة/٢٦٨). وهذا لا يوجب أن يكون أمرُ إبليس غلب أمر الله فكذلك الإرادة، وذلك لأنّ الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن[١]. قدرته بقدرةٍ ليست إذاً موضع شكّ.

يحتجّ المجبرة كذلك بصعوبة: إذا كان [الله] قد علم أنّ [الكافرين] يكفرون فلماذا حسن أن يكلّفهم؟ يتمثّل ردّ المعتزلة في أنّ الله كان يعلم أنّهم لا يختارون الإيمان مع تمكّنهم من اختياره وتسهيله سبيلهم إلى اختياره بكلّ وجهٍ فإنّهم يؤتون من قبل أنفسهم. وهذا يتعلق حصراً بحرّيتهم في الاختيار[٢]. من الواضح أنّ الله قادرٌ على منع الظَلَمة من الظلم قسْراً، لكنّه منعهم بالنهي والتخويف ليستحقّوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختبار، فلا يجب كونه مانعاً لهم[٣].

هل يعني هذا، مثلما يتمّ تأكيده خطأً، أنّ الله أراد إرغامنا؟ على الإطلاق؛ لقد أمرنا ببعض الأفعال الحسنة، من دون أن يرغمنا على القيام بها وترك لنا حرّية الطاعة أو العصيان[٤]. أبو الهذيل هو أوّل من أسّس التكليف على حرّية الاختيار. يقول، كيف يمكننا تحمّل مسؤولية أفعالنا لولا هذه الحرّية؟ يأخذ الإنسان من الله قدرته على الفعل؛ وقد منحها الله له، حين خلقه؛ لا أحد يستطيع حرمان الإنسان من حرّيته في الاختيار. من غير الوارد أن ننتزع من الله جزءاً من سلطته بما أنّه هو الذي منح حرّية الاختيار هذه[٥].

---

(١) طبقات المعتزلة، ص٨٦.

(٢) عبد الجبّار، تنزيه، ص١٣.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٣١٦.

(٥) الغرابي، أبو الهذيل، ص١٠٠.

I

حرّية الاختيار ومختلف مظاهرها

وفق الطحناوي، تتمثّل حرّية الاختيار في تفضيل شيءٍ على آخر. وهو يشير أحياناً إلى القدرة على الفعل. القبول، الذي يقرّه عموماً «المجادلون والفلاسفة»، كما يكتب، هو إمكانية الفاعل على الفعل أو على الامتناع عنه، وفق إرادته الخاصة؛ وهم يجعلون منه مرادفاً للإرادة. يؤكّد النصّ النبوي هذا المعنى: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»[1]. بالنسبة إلى المجادلين، يوضح أيضاً الطحناوي، من الضروري أن يكون الفاعل سليم الحسّ والعقل، وقادراً في الآن ذاته على الفعل؛ من دون ذلك، لن يكون قادراً على الاختيار. من هم أولئك «المجادلون»؟ يبدو أنّ الأمر يتعلّق على نحوٍ أساسيٍّ بالمعتزلة. وقد انتهى الأمر بالأشعرية، التي ينتمي إليها الطحناوي، إلى إقرار تعريفهم لحرّية الاختيار، كما سنُظهِر.

بدايةً، حرّية الاختيار تعود للإنسان الذي يحدّد ما يفعله عمداً. وهو يفعل بالاختيار لا بالطبع ولولا ذلك لما كان لحرّيته في الاختيار معنى[2]. كما أنّه يمتلك الإدراك، ويستطيع الإحساس بالأشياء والفعل لصالحه. حرّية الاختيار والإلجاء مصطلحان متناقضان[3]. وفق أبي هاشم الجبائي، ينبغي التمييز بين أربعة شروطٍ ضروريةٍ لممارسة حرّية الاختيار: أ - أن يكون القادر على الترك والمتروك واحداً؛ هذه الملاحظة الأخيرة تتوجّه إلى المجبرة الذين يؤكّدون العجز الكامل لدى الإنسان؛ ب - أن يكون الوقت الذي يصحّ وجودهما فيه واحداً؛ ت - وأن يكون بينهما تضادّ؛ ث - وأن يحلاّ في محلّ القدرة عليهما فلا يحصل فيهما التعدّي من محلّ القدرة على غير محلّها، ولا في أحدهما[4]. وفق

---

(١) الطحناوي، كشّاف، المجلّد الثاني، ص١٩٥ وما يليها.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص٤٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٧، ص١٠.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، ص١٩٧.

شيوخ البصرة[1]، تستخدم لفظة الترك فيمن لا يفعل ما يجوز أن يفعله، فيقولون فيمن هذا حاله: إنّه تاركٌ لما لم يفعل. وعلى هذا الوجه قال تعالى: [**ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون**] (البقرة/١٧).

يقدّم الخيّاط مزيداً من التوضيح لمفهوم الاختيار عبر الردّ على اعتراضٍ جبري: «لا يؤكّد إبراهيم (النظّام) أنّ الله ينجز العدل وفق طبيعته؛ وإلاّ لكان مجبراً على إقرار أنّ الله يفعل منذ الأزل؛ لكنّه يدعم أنّه يحقّقه وفق اختيار أفعاله. من يحسن الاختيار هو من يفعل، حين يريد، ويمتنع عن الفعل حين يريد. ينبغي أيضاً أن يسبق الاختيارُ الأفعالَ»[2]. في جوهره، يكون اختيار الإنسان حرّاً بقدر ما هو اختيار الله.

هل تنطبق حرّية الاختيار على أفعالنا جميعاً؟ يقيم بشر بن المعتمر تمييزاً مهمّاً بين الأفعال الموافقة لرغباتنا وبين تلك التي تبتعد عنها أو تتعارض معها. الخيار نافلٌ حين يتعلّق الأمر برغباتنا الطبيعية. إنّه يمارَس فقط حين نشعر بنفورٍ من بعض الأفعال التي لا تتناغم مع ميولنا. وهذا هو السبب الذي يسمح لنا حينذاك بالتغلّب على النفور، لمصلحتنا بالطبع[3]. نحن نقرّر حينذاك إرادياً أن نفعل، مهما كلّفنا الأمر. تتلازم حرّية الاختيار مع العلم والإرادة. يميّز الإنسان الخير من الشرّ؛ وهو يعلم أين توجد مصلحته وأين يوجد واجبه. لا أحد يستطيع القول حقّاً إنّه مرغمٌ على الاختيار[4]. لكن ينبغي الانطلاق من المعارف الأساسية، مبادئ وحدانية الله وعدله، كي نعترف جيّداً ما يعود إلينا وما يعود إلى الله. نحن نعلم أنّ حرّية الاختيار لا تتميّز من الإرادة[5]. وفق أبي علي الجبّائي، القول إنّ الله يختار يعني أنّه يريد أن يفعل، لكنّه يصادف معوقات أمامه أو أنّه يخضع إلى عرقلات. حرّية الاختيار والإرادة مصطلحان مترادفان[6].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، ص١٩٩.

(٢) الخيّاط، الانتصار، ص٤٠.

(٣) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٢ -١٧٣.

(٤) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٢٨.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٢٣.

(٦) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٢٠١.

لكنّ التوحيدي يميّز بعض الشيء تأكيد أبي علي. ومن دون الابتعاد عن عقيدة المعتزلة بصدد هذه النقطة، يرى مفيداً ملاحظة بعض المظاهر التي تميّز حرّية الاختيار والإرادة: «ما الفرق بين الإرادة والاختيار؟ فكان الجواب أنّ كلّ مرادٍ مختار، وليس كلّ مختارٍ مراداً لأنّ الإنسان يختار شرب الدواء الكريه وضرب الولد النجيب وهو لا يريد، ويختار طرح متاعه في البحر إذا إلجئ وهو لا يريد، وهما وإن كانا انفعاليين وأحدهما - وهو الاختيار - لا يحدث إلاّ عن جولانٍ وتنقيرٍ وتمييز، والآخر - وهو الإرادة - يفجأ ويبغت وربّما حمل على طلب المراد بالكره الشديد، وفي عرض الاختيار سعةٌ للتمكين، وليس ذلك في عرض الإرادة[١].

ينقل التوحيدي عينه رأي ابن زرعة، أحد أصدقائه النصارى، ونقده للسجستاني. يقول ابن زرعة إنّ أحدهم سأل يسوع ذات يومٍ لماذا يتصرّف رجلان بأسلوبٍ مختلفٍ أمام الحقيقة: أحدهما يستمع إليها والآخر يتحوّل عنها. فأجاب يسوع إنّ وضعهما مشابهٌ لوضع نعجتين يناديهما الراعي: إحداهما تطيعه والأخرى ترفض. لكنّ السجستاني، أستاذ التوحيدي، يشكّك في المقارنة: يقول إنّ الإنسان لا يشبه النعجة؛ فهو يفعل أو يمتنع عن الفعل وفق دواعٍ عقلية ومحسوسة[٢].

II

حرّية الاختيار والدواعي

الدواعي هي أساس الفعل. يمكن أن يختار الفاعل هذا الفعل لا ذاك، لأسبابٍ معيّنة. تجتمع الدواعي في الفعل، وقد تفترق، وقد تقوى وقد تضعف. وإذا انفرد النفع في العقل أو دفع الضرر، فإنّ القادر منّا يحصل مُلجأً إلى

(١) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثالث، ص١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص١٩٧.

فعله. وكذلك إذا انفرد في المتروك أنّه ضررٌ أو فوت نفع، فإنّه يكون ملجأً إلى ألاّ يفعله[١].

وفق النظّام، لا بدّ من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكفّ ليصحّ الاختيار[٢]. يضيف النظّام أنّ العقل يسمح حينذاك بحرّية الاختيار بين الدواعي[٣]. وللقادر ثلاثة أحوال: أ - أن يفعل للداعي؛ ب - أن يترك الفعل له؛ ت - أن لا يفعل الفعل بوجود داعٍ أو من دون وجوده. وكلّ ذلك إنّما يجب في العالِم المميّز القاصد، لأنّ الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعي، ولولا صحّة ذلك، لما صحّ الفعل من الساهي والنائم[٤].

عند تكافؤ الدواعي، قد يكفّ الشخص عن أيّ فعل[٥]. وهو لا يكون أبداً مرغماً على الخضوع لهذا الداعي أو ذاك؛ لا شيء يرغمه على الفعل في هذا الاتجاه أو في غيره. وإذا لم يشأ، فهو لا يخضع لأيّ داعٍ ويعلّق كلّ خيار[٦]. وبالفعل، إنّما تصحّ الدواعي فيمن ثبت كونه ممكّناً من الشيء وضدّه[٧]. وهذه الإمكانية تحديداً هي التي تميّز الفعل الحرّ من الفعل الإكراهي. وجود الداعي وحده لا يكفي؛ بل ينبغي أن يكون الاختيار حقيقياً. فضلاً عن ذلك، نستحسن أحياناً ألاّ نستجيب لدواعينا. نحن نعلم أنّه من السهل التصرّف وفق رغباتنا العميقة. لكن بعد التفكير، ندرك أنّه من الأفضل معاكسة ميولنا الطبيعية أو السيطرة عليها، لغايةٍ أكثر سموّاً كتجنّب ضررٍ أو اكتساب خيرٍ أكبر. هكذا، يتراجع داعٍ أمام ما هو أقوى منه من الدواعي. فنقبل حينذاك القيام بأفعالٍ شاقّة، لكنّها أكثر فائدةً لنا على المدى البعيد.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص٣٨٢.

(٢) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٥٨.

(٣) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٢.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص٣٨١.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٨٦.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٩٨.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٢١٦.

III

حرّية الاختيار والفعل

ينجم من كلّ ما سبق أنّ ما لا يقع باختيار مختارٍ لا يختصّ به في حالٍ دون حال[١]. ومن لا يمكنه إيثار القبيح على الحسن لا يحسن تكليفه[٢]. شرط التكليف التخلية، لأنّ الإلجاء والحمل يُسقط وجوب الواجب. يجب أن يكون المقتضى لحلول الغرض فيه هو كونه متخيّراً[٣]. يتعلّق الاختيار الحرّ بإمكانيّة اختيار الحسن أو القبيح. وهو متى استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلاً، إلاّ إذا دفعه إلى ذلك داعٍ محدّد. وحين يكون أمام خيارٍ حقيقيّ، فهو يقرر اختيار الحسن[٤]. وفق أبي على الجبائي، قد يفعل الفاعل الفعل لحسنه[٥].

هل يمنعنا الله من اختيار أفعالنا اختياراً حرّاً؟ إنّه، على العكس من الأطروحات الجبرية، لا يكلّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدّرهم على ما كلّفهم ويعلّمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك، ويبيّن لهم[٦]. وهو يمنح كلاً منّا الاحتمالات التي يستطيع الاختيار بينها: [**وهديناه النجدين**] (البلد/١٠). يشير المرتضى إلى أنّ هذين النجدين هما الخير والشر؛ وهما ظاهران كالأراضي المرتفعة التي نراها من بعيد؛ نستطيع إذاً اختيار النجد الحسن وتجنّب النجد السيئ، إذا أردنا ذلك حقّاً[٧].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص٢٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص١٦٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ٨.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٠٤.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٢٢٣.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص١٣٣.

(٧) المرتضى، الأمالي، المجلّد الثاني، ص٢٨٧ -٢٨٨.

يؤكّد نصٌّ للتوحيدي هذا التفسير المعتزلي الذي يتبنّاه الفيلسوف السجستاني، شيخ التوحيدي، الذي استدلّ بالنصّ القرآني ليعلن إنّ الله قد رسم نهجين للإنسان، الخير والشرّ؛ وله أن يختار هذا أو ذاك[1].

وفق آيةٍ أخرى، هنالك ثلاثة أنواعٍ من البشر خيارهم حرّ: **[... فمنهم ظالمٌ لنفسه ومنهم مقتصدٌ ومنهم سابقٌ بالخيرات...]** (فاطر/٣٢). يقدّم أبو علي الجبائي لتلك الآية معنىً حصرياً، فيصرّح أنّها لا تنطبق إلاّ على الأنبياء. يقول: «فمنهم ظالمٌ لنفسه» هم الأنبياء الذين ارتكبوا خطايا عرَضيةً؛ «ومنهم سابقٌ بالخيرات» هم الأنبياء الذين قاموا بواجباتهم وأضافوا إليها أفعالاً غير إلزامية تستحق الإشادة. ولا يعلّق أبو علي على عبارة: «ومنهم مقتصد». يعترض المرتضى الذي ينقل رأي الجبائي هذا عليه صواباً. فيلاحظ أنّ الأنبياء لا يمكن أن يرتكبوا خطايا، حتّى العرضية منها، لأنّهم يتمتّعون بالعصمة التي منحهم إيّاها الله؛ وهم لا يستحقّون أيّ لوم. الأمر يتعلّق إذاً بالناس العاديين[2]. يقدّم تفسير الزمخشري تفسيراً مطابقاً ويصنّف الفئات الثلاث المذكورة كما يلي: الفئة الأولى الخطّاؤون، «فمنهم ظالمٌ لنفسه» وهو المرجئ لأمر الله؛ والفئة الثانية هم المقتصدون الذين يخلطون عملاً صالحاً وآخر سيئاً؛ والفئة الثالثة، أخيراً، هم السابقون بالخيرات[3].

الثواب والعقاب تابعان لخيارنا: نستحقّ الثواب على أفعال الخير، وتبرّر الأفعال السيئة العقاب. نحن نبقى أحراراً في ممارسة الخير أو الشرّ؛ والله لا يرغمنا على الفعل أو على الاختيار. إنّه يتركنا أحراراً في عصيان أوامره، إذا شئنا. بدوره، يجهد النبيّ لإقناعنا، لكنّه لا يمارس أيّ

(١) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص١٩.

(٢) المرتضى، مصدر سبق ذكره، المجلّد الثاني، ص٣٦٢ -٣٦٣.

(٣) الزمخشري، تفسير، ٣٢/٣٥.

إكراهٍ علينا[١]. ونحن نعلم أنّ الإنسان الواعي والعاقل يختار الحسن لحسنه. وهو لا يتجنّب القبيح لأنّه عالمٌ بأنّه غنيٌّ عنه فقط؛ بل يتحوّل عنه لأنّه عالمٌ بقبحه[٢].

لكن يجوز أن يختار الواحد منّا القبيح في حالٍ دون حال[٣]، إمّا لأنّه لا يدرك ذلك، وإمّا لأنّه يعتقد أنّ له فائدةً فيه، وإمّا لدواعٍ أخرى. هل يتوقّف عن كونه مكلّفاً في حالةٍ كهذه؟ أبداً؛ سيكون معذوراً فقط لو أنّه تصرّف في حالةٍ تامّةٍ من السهو أو الإلجاء أو الجنون. إذا قرّر أن يقتل نفسه، يكون عرضةً للإدانة. هل من المناسب تقديم العون له؟ ينبغي النظر في احتمالين: أ - إذا تعذّر على الإنسان اليائس الإفلات من الموت، يكون العون قبيحاً؛ ب - يكون العون حسناً إذا وجدت أدنى فرصةٍ لإنقاذه. في كلّ لحظة، يستطيع على كلّ حالٍ استدراك نفسه إذا استعاد صفاء ذهنه: فيمتنع حينذاك عن فعل القبيح[٤].

يودّ المجوس أن ينسبوا الشرّ إلى إبليس فحسب. مثل هذا الرأي باطل. صحيحٌ أنّ إبليس وجنوده قد يوسوسون، لكنّ ذلك لا يوجب وقوع القبيح بوسوستهم، وإنّما يختاره المكلَّف عند ذلك على وجهٍ قد لا يكون مطبوعاً عليه، ولا يخرج من كونه فعلاً لهم[٥]. ينبغي الإقرار أنّ إبليس نفسه حرٌّ، مثله في ذلك مثل الإنسان. وقد زوّدهما الله بالقدرة نفسها على التفكير وعلى تقرير أفعالهما[٦]. أخيراً، ينبغي تذكير المجبرة بأنّ الله كان بوسعه إلجاء

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٧٥ وص٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٣٦.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٥.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الخامس، ص٧٨.

(٦) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٢٧.

الإنسان على أن يفعل الحسن ولا يكلّف نفسه عبء تعليمه على يد الأنبياء؛ كان بوسعه فعل ذلك، لكنّه لم يفعل. وهو لا يشجّع الإنسان على أن يفعل ما يستحقّ عليه الذم، ولا يمنح لطفه إلاّ لمن يحسن الفعل بإرادته. وليس في مثل هذا اللطف أيّ طابعٍ إكراهيٍّ أو قسري(١). يحتفظ الإنسان إذاً بالمبادرة التي يأتي اللطف الربّاني لاحقاً لتعزيزها.

IV

حرّية الاختيار والإيمان

هل الإنسان حرٌّ في أن يؤمن أو لا يؤمن؟ يقرّ جميع شيوخ المعتزلة أنّ الله يفعل لمن يعلم أنّه يكفر مثلَ ما يفعل لمن يعلم أنّه يؤمن ويتركه حرّاً في اختيار عقيدته(٢). يمنح الله الحرّية عينها للمؤمن والكافر. أحسن المؤمن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن. ويصير الحال في ذلك كالحال في من أدلى حبله إلى غريقين ليتشبّثا به، فتشبّث أحدهما به وتخلّص، ولم يتشبّث به الآخر فعطب؛ وكالحال في من قدّم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه، ثمّ تناول أحدهما من الطعام فلم يمت، ولم يتناول الآخر فمات وهلك. في المثالين، المقدّم للطعام والمدلي للحبل يكون منعماً عليهما على حدٍّ سواء، أياً كان اختيار الأشخاص المعرّضين للخطر. وكذلك هي الحال في مجال الإيمان: يختار المؤمن الإيمان ويختار الكافر الكفر، ويبقى الله منعماً ومتفضّلاً عليهما(٣).

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢١٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٢٦٥ وص٢٩٠.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٢.

لا يفرض الله أبداً هذا الخيار، مهما زعم المجبرة. ولو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنّه يكفر، لوجب أن يقبح من الواحد منّا تقديم الطعام إلى الغير للعلم بأنه لا يتناوله ولا ينتفع به[1]. ونحن نعلم جيداً أنّ الله لا يكرِه أحداً على الإيمان، مثلما تشهد عدّة آياتٍ قرآنية: **[من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر]** (الكهف/٢٩). هذا يعني أنّ البشر قادرون على التمييز وأنّهم يستطيعون أن يفعلوا ويتصرّفوا كما يشاءون. إنّهم يعرفون ما أمرهم به الله وما نهاهم عنه[2].**[إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولا]** (الأحزاب/٧٢). لقد اختار الإيمان بحرّية، مبالِغاً في تقدير قواه. **[قل أعوذ بربّ الناس... من شرّ الوسواس الخنّاس]** (الناس/١ -٤). إذاً، ليس الله هو من يرغم الإنسان على أن يلجأوا إليه[3].**[وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين]** (الزخرف/٧٦). **[وإنّهم ليصدّونهم عن السبيل ويحسبون أنّهم مهتَدون]** (الزخرف/٣٧). إذاً، الله ليس مصدر الكفر[4]: **[فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها]** (الأنعام/١٠٤).

ترتبط حرّية الاختيار برباطٍ وثيقٍ مع التكليف. نلاحظ ذلك أيضاً في الرسالة النبوية. الله يكلّف الأنبياء أوّلاً بتنوير الناس؛ ثمّ يمارس عقابه على من ينحازون للخطأ، وهم على أتمّ المعرفة بذلك[5]. هذا هو على وجه الخصوص رأي أبي هاشم الجبائي. التمكين على وجه التكليف لا يصحّ إلاّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٥١٣.

(٢) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٢٨؛ عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٥٦٧ -٥٦٨.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٤٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧٨.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٢٦٥.

بأن يكون المكلّف ممكّناً من الكفر والإيمان جميعاً[١]. التكليف هو الإرادة[٢]؛ يقول الله: **[وما خلقتُ الجنّ والإنس إلاّ ليعبدونِ]** (الذاريات/٥٦). يلاحظ عبد الجبّار أنّ الله يُظهر في الآيات التي سبق ذكرها أنّه لا يريد إلجاء البشر وأنّه أراد من جميعهم الإيمان على جهة الاختيار[٣]. وبالفعل، يضيف لاحقاً، ينجم الإيمان الحقيقي من الإرادة الحقّة الحرّة[٤]. في هذا المجال، الإلجاء غير وارد[٥].

تنجم عواقب كثيرةٌ ممّا سبق. في المقام الأوّل، ليس لحرّية الاختيار معنى إلاّ إذا كان الفاعل قادراً على الفعل. فإذا عجز، لن يتسنّى له أن يتّخذ أيّ موقفٍ يكون مكلّفاً به؛ تصبح توبته من دون موضوع، ما إن لا تتوافق مع خيارٍ حقيقي. هذا هو وضع الكافرين في جهنّم: **[... فلم يكُ ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا سنّت الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون]** (غافر/٨٥). لقد تأخّر إيمانهم؛ ولم يعودوا قادرين على المبادرة، في حين كانت لديهم إمكانيّة فعل ذلك في الحياة الدنيا. لم يسع الله يوماً إلى إكراه عباده؛ لقد أراد أن يحسنوا التصرّف، لكن وفق إرادتهم الحرّة[٦].

وفي المقام الثاني، يحذّر الله النبيّ: **[أفأنت تُكرِه الناس حتّى يكونوا مؤمنين]** (يونس/٩٩). **[إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان]** (الحجر/٤٢).

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٢٦٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٢٧١.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٢٧٦.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٣١٧؛ تنزيه، ص٣٦٨.

مشيئة الإلجاء تفارق مشيئة الاختيار[1] والله لا يكلّف الكافر باختياره، فالكافر يحتفظ دائماً بإمكانية الإيمان. الحال فيه كالحال في من تفضّل على غيره بدنانيره فضيّعها ذلك الغير. المضيّع للدنانير ليس هو المعطي[2]. وكذلك الرسول قد اعتقد في أبي لهبٍ أنّه لا يؤمن، ومع ذلك فقد صحّ منه إرادة الإيمان منه. بعباراتٍ أخرى، لا أحد منذورٌ للكفر، على عكس النظرية الجبرية[3]؛ ويعارض أبو الهذيل تلك النظرية عبر إظهار أنّه إذا أراد الكافر حقاً اكتساب الإيمان، فهو يستطيع التوصّل إلى ذلك. يقول: لو لم يكن مثل هذا الإنسان حرّاً، لكان مجبراً، ولأصبح غير مكلّف[4]. بالتالي، يتوجّب على العصاة تقديم حساباتٍ على أفعالهم ويكون عقابهم مستحَقّاً[5]. وقد حذّرهم الله: **[لا تفسدوا في الأرض]** (البقرة/١١). لكنّهم يصرّون على الخطأ.

أخيراً، من المناسب ذكر نظريةٍ فريدةٍ لأبي الهذيل، تلغي حرّية الاختيار في الحياة الأخرى. يقول إنّنا بسبب أفعالنا السابقة، نستحقّ إمّا الجنّة أو جهنّم. وسواءٌ أكنّا مثابين أم معاقبين، سنكون عاجزين عن الاختيار أو الفعل. وهو يقدّر أنّ هذه الحياة الدنيا مكان فعلٍ وأمرٍ ونهيٍ وامتحانٍ وحرّية اختيار، في حين يختفي في الحياة الأخرى كلّ تكليف. غبطة المختارين من صنع الله. لو استطاعوا اختيار أفعالهم، لتلقّوا الأمر أو النهي. وبما أنّهم يقطنون الجنّة، فهم يكفّون عن الإرادة والاختيار لأنّهم مكتفون[6]. ولدى جعفر

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٣١٧.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٤.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص١٦٢.

(٤) الخيّاط، الانتصار، ص١١.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص١٣٣.

(٦) الخيّاط، الانتصار، ص٦٤.

بن المبشّر رأيٌ مشابه؛ بالنسبة إليه، هذه حقيقةٌ عقليّة[1]. هكذا، يعرف المختارون السعادة ويعرف الملعونون أزلياً الألم من دون القدرة على تغيير شيءٍ في وضعهم. يستلهم هذا التصوّر الموقف المعتزلي بصدد القصاص الأزلي، المخصّص للعصاة. سوف نتفحّص هذا الموقف لاحقاً، وقد استقى منه أبو الهذيل العواقب المنطقية.

(١) انظر : A. Nader, *Le système philosophique*، ص٣١٦.

القسم الخامس

الأفعال البشرية وأوضاعها

في فصل العدالة، يعلن ابن متّويه أنّ الكتّاب المعتزلة يدرسون عادةً ثلاث مسائل مهمّة: أصل الأفعال والفعل المباشر وأصل الشرّ. وهم يناقشون بعد ذلك توصيف الأفعال[١]. في نصٍّ آخر، يشرح ثمامة للخليفة المعتزلي المأمون أنّه توجد ثلاثة أوجه لأفعال العباد: إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم لم يستحقّوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذمّ لهم جميعاً، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم[٢]. ثمامة، مثله مثل جميع الكتّاب المعتزلة، مناصرٌ لهذا الموقف الأخير. أمّا الموقف الأوّل، فهو موقف المجبرة، والثاني موقف السلفيين المعتدلين، ثمّ موقف الأشاعرة. وقد تعرّضت وجهتا النظر إلى انتقاداتٍ معتزليّةٍ حادّة، مثلما أظهرنا سابقاً.

أصل الأفعال معرّفٌ بوضوح، ومصدر الشرّ محدّد، مثلما رأينا في الأقسام السابقة، ويبقى أن نصنّف تصنيفاً منهجياً الأفعال البشرية وفق ما إذا كانت تستتبع تكليف من يقومون بها أو لا تستتبعه. يتعلّق هذا التكليف تعلّقاً وثيقاً بالوصف الأخلاقي لمختلف الأفعال. من الواضح أنّ جميع الأفعال لا تستتبع بالضرورة جزءاً من التكليف لأنّها لا تنجم جميعاً من الخيار الحرّ ومن إرادة الإنسان. تتعارض وجهة النظر هذه أساساً مع الأطروحات الجبرية

(١) ابن متّويه، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٢٢٩.

(٢) طبقات المعتزلة، ص٦٢.

التي لا تعترف، من جهة، بتكليف الإنسان، ولا تقيم من جهةٍ أخرى أيّ تمييزٍ بين الأفعال، لأنّها جميعاً من صنع الله.

بالنسبة إلى المعتزلة، يمكن تصنيف الأفعال البشرية وفق معايير مختلفة هي أصل الأفعال وطبيعتها وعلاقاتها بالفاعل. وفق الأصل، يميّز عبد الجبّار ثلاث طرائق للفعل: فعل الخلق والفعل المباشر والفعل غير المباشر. في فعل الخلق، تكون لدى الفاعل قدرة وهو يقترح على نفسه هدفاً يريد بلوغه. يمارَس الفعل المباشر من دون وساطة فعلٍ آخر: الأكل، ضرب أحدٍ ما[١]، المشي، النهوض، الجلوس... [٢]. وهو يتعلّق، وفق الإسكافي، بنوايانا وإرادتنا[٣]. يتمّ تنفيذ الفعل غير المباشر أو المولَّد عبر وساطة فعلٍ آخر؛ وهو يقدّم مظهرين، وفق ما إذا كان يمارس في مكانٍ محدّد أو ينجم منه بوساطة مكانٍ آخر[٤]. على سبيل المثال، فتح بابٍ هو فعلٌ يسبقه فعلٌ آخر: أن ندير المفتاح في القفل. الفعل المباشر والفعل غير المباشر من تكليفنا، شرط أن يكونا قد تمّا عن وعيٍ وإدراك[٥].

تكون الأفعال، وفق طبيعتها، حياديةً أو سيئة، عقليةً أو سمعية، مجرّدةً أو معقّدة. ومجرّد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة؛ هذه هي حال الفعل غير الواعي الذي يتمّ سهواً أو أثناء النوم. وهو لا يتضمّن توصيفاً أخلاقياً ويتميّز من الفعل المعقّد (الذي له صفةٌ زائدةٌ على حدوثه وصفة جنسه) الذي يتضمّن مثل هذا التوصيف: يمكن أن يكون حسناً أو قبيحاً[٦]. أخيراً، وبالنسبة إلى الفاعل، يمكن أن تتعلّق به الأفعال أو لا، إذ تكون إراديةً أو غير اختيارية. سوف نتفحّص تفحّصاً أكبر الأفعال الإرادية والأفعال غير الاختيارية، الأفعال غير المباشرة أو المولّدة، توصيف الأفعال البشرية وأوضاعها.

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل، ص٨٩.

(٢) خشيّم، الجبائيان، ص١٨٨.

(٣) أبو ريدة، النظّام، ص١١٠.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٢٢٣.

(٥) الغرابي، مصدر سبق ذكره، ص٨٩.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٢٨٣ وص٤٥٧.

I

الأفعال غير الاختيارية والأفعال الإرادية

من المناسب بدايةً التمييز بين نوعين من الأفعال، وفق ما إذا كانت تتعلّق بقدرتنا أم لا. الأفعال الإرادية (الاختيارية) تعود لتصميمنا، في حين تستبعد الأفعال غير الاختيارية كلّ خيارٍ من جانبنا. على سبيل المثال، ينبغي عدم الخلط بين حركة المختار وحركة المرتعش: تتعلّق الأولى بقصدنا واختيارنا والثانية بالمرض(١). تتضمّن الأفعال الاضطرارية الأفعالَ الغريزية كالارتعاش، أو ردّ الفعل المؤلم إثر لسعة عقرب؛ وهي تفلت من رقابتنا. أمّا أفعال السهو، كتلك التي نقوم بها سهواً أو أثناء نومنا، فهي لا تخضع لقصدنا ودواعينا(٢). والأفعال التي تنجم من طبائع أو ظواهر طبيعيةٍ تنجم من الطبيعة الحيوية أو الجسمية. وكثيرٌ من هذه الظواهر تحكمها قوانين. هذه هي حال الجواهر والأعراض(٣)، ولاسيما الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهي لا تدخل تحت مقدور الإنسان. الجوع والعطش، الخوف والشجاعة تتعلّق بجسمنا وبميولنا(٤). على سبيل المثال، الأكل ضروريٌّ للحياة؛ وهذا لا يتعلّق بإرادتنا فحسب(٥). وكما رأينا(٦)، تنجم الأفعال الواجبة من فعلٍ خارجٍ على خيارنا الحرّ وتفرض نفسها على إرادتنا.

في المقابل، تخضع الأفعال الإرادية إلى قدرة الإنسان: إنّها ترتبط حتماً بفاعلٍ مزوَّدٍ بالقدرة على الفعل على هواه. من يضرب شخصاً يعلم أنّ هذا

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٩٤ وص٣٤.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الخامس، IV.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٨٩ -٩٠.

(٤) الغرابي، مصدر سبق ذكره، ص٨٩.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٧٢.

(٦) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الخامس، V.

الفعل يتعلّق به[1]. تتضمّن الأفعال الإرادية على نحوٍ أساسيٍّ أفعالَ الجوارح وأفعال «القلوب»؛ الأولى تعود بصورةٍ أساسيةٍ إلى الإحساس بالعالم الخارجي، والثانية بالحياة النفسية والأخلاقية والذهنية؛ تتضمّن هذه الأخيرة خصوصاً الظن والاعتقاد والإرادة والخبر والعقل[2]. أمّا في ما يخصّ مصير الأفعال، فتصنّف في فئتين: أ - الأفعال المتعلّقة بالفاعل نفسه، وينجم من ذلك كسبٌ شخصيٌّ له؛ ب - الأفعال العائدة للغير، كالأوامر التي يتلقّاها لرد أمانةٍ أودعت لديه[3].

II

الأفعال غير المباشرة أو المتولّدة

بالنسبة إلى الكتّاب المعتزلة، تعود الأفعال جميعاً إلى فاعلٍ محدّد، أياً كانت علاقتها به. هنالك أفعالٌ مباشرةٌ ترتبط بالفاعل ارتباطاً مباشراً؛ وأفعالٌ أخرى ترتبط به بوسائط: إنّها الأفعال غير المباشرة أو المتولّدة[4]. ربّما تدهشنا الأهمّية، المفرطة ربّما، التي يمنحها الاعتزال لمسألة المتولّدات. ومثلما أظهر صواباً أحمد أمين، ترتبط هذه المسألة خصوصاً بمسألة التكليف[5]. في الحقيقة، يبدو أنّ المدرسة تتنطّح على نحوٍ خاصٍّ لدحض وجهة نظر بعض المفكّرين مثل ضرار أو صالح قبّة. يقسم ضرار المتولّدات إلى قسمين: تلك التي يستطيع الإنسان فعلها وتلك التي

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٥ -٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٨٩ -٩١.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٩٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٨.

(٥) أحمد أمين، ضحى، المجلّد الثالث، ص٥٨ -٦١.

لا يستطيع القيام بها وتتعلّق بالله. أمّا صالح قبّة، فقال إنّ الإنسان لا يفعل إلاّ في نفسه [...] فالله سبحانه الخالق له وكذلك المبتدئ له[١].

يدعم ثمامة رأياً مشابهاً لرأي ضرار، فيعلن أنّ الإنسان سيّدٌ لإرادته فقط؛ لا يتأتى منه أيّ شيءٍ خارجٌ عنه؛ يمكن أن تنسب المتولّدات لله على سبيل الاستعارة. أمّا النظّام، فيقول: لا فعل للإنسان إلاّ الحركة وهو لا يفعل الحركة إلاّ في نفسه؛ سائر الأشياء المتولّدة من فعل الله الذي وضع قوانين الطبيعة[٢]. بدوره، يؤكّد الإسكافي أنّ كلّ فعلٍ يتهيّأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له هو متولّد؛ على سبيل المثال، لا تعود الأفعال التي يستثيرها الغير، كالحرق الناجم من نارٍ أشعلت في مكانٍ ما، إلى الفاعل حقّاً. أخيراً، يصنّف معمّر المتولّدات ضمن الطبائع التي ليست لنا عليها أيّ سيطرة[٣].

يقدّم لنا عبد الجبّار دحضاً دقيقاً لهذه الآراء، ولاسيما رأي ثمامة. يقول إنّ هذا الشيخ جعل المتولّدات حوادث لا محدث لها. في الحقيقة، هو مخطئٌ لأنّها تتضمّن جزءاً من حرّية الاختيار، وهي بالتالي من فعل الإنسان. يستحقّ فعلٌ متولّدٌ ما المدح، ويستحقّ آخر الذمّ. أين الفرق بينهما؟ من غير الصحيح القول إنّ الأوّل يتعلّق بالطبع والآخر يتعلّق بالإرادة. في الحقيقة، كلاهما يتعلّقان بإرادتنا. لو أنّ نظرية ثمامة صحيحة، لوجب القول بها في جميع الحوادث، لأنّه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعل، ولئن راعى الجواز واعتبره، فإنّ ذلك ثابتٌ في المتولّدات ثباته في المبتدأ، لما قد بيّنّا أنّه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد، بأن يعرض له عارضٌ فيمنعه من التوليد، فإنّ المسبّب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء، ولئن جاز إخراج

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٨٣.

(٢) أبو ريدة، النظّام، ص١١١، والأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٨٠ -٨١.

(٣) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٨٢ -٨٦.

المسبّب عن التعلّق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعلّقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفّر الدواعي وتكاملها، وإلاّ فما الفرق؟ من جانبٍ آخر، نعلم أنّ وجود المسبّب لا يجب عند حصول السبب [...] ففارق أحدهما الآخر(١).

لو لم تكن المتولّدات تتعلّق بنا، لوجب أن ننسبها إلى الله، كما يؤكّد ضرار وصالح قبّة(٢)؛ ولنجم أنّ الشرّ الذي تتضمّنه من فعل الله. والحال أنّنا نعلم أنّ الشرّ من فعل الإنسان، مثلما أظهرنا في مكانٍ آخر(٣). نحن مكلّفون إذاً بالأفعال التي ولّدناها، حتّى إذا كانت تلك الأفعال، المتولّدة عنّا، تفلت لاحقاً من سيطرتنا(٤). وبالفعل، نحن نطلقها إرادياً ونحن سببها؛ وعواقبها تنسب إلينا(٥). نستطيع أن نقدّم بعض الأمثلة على ذلك: تحضير طعام، الألم الذي نتسبّب به، سقوط حجرٍ نرميه، السهم الذي نطلقه، كلّ ذلك متعلّقٌ بنا. هذه هي وجهة نظر بشر بن المعتمر(٦).

بالنسبة إلى أبي الهذيل، نحن مكلّفون تماماً بالمتولّدات التي نعرفها. على سبيل المثال، حين نحكّ حجرين، يحدث صوت؛ لاشكّ في أنّنا استثرنا هذا الصوت وفي أنّه ثمرة فعلنا(٧). إذا تصرّف فاعل فعلٍ متولّدٍ وهو مدركٌ لما يفعل، فهو مكلّفٌ بالآثار البعيدة لذلك الفعل ويبقى كذلك، حتّى بعد مماته. على سبيل المثال، يرمي إنسانٌ حجراً من أعلى جبلٍ ثمّ يموت قبل أن تصل

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٨٨ -٣٨٩.

(٢) طبقات المعتزلة، ص٧٣.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الثالث،٧.

(٤) أبو ريدة، النظّام، ص١١٠.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٥٧.

(٦) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص٧٩.

(٧) أبو ريدة، النظّام، ص١١٠.

إلى سفح ذلك الجبل؛ يتعلّق فعل الحجر بالضرورة بالفاعل المذكور[١]. وفق أبي الهذيل أيضاً، يكون الفعل المتولّد إمّا من فعل الله، أو من فعل الآلة، أو من فعل الفاعل، أو أنّه ليس له فاعل. لكنّ الله لا يقوم بفعل إطلاق السهم ولا يرمي الحجر؛ الأداة لا تفعل من تلقاء ذاتها، من دون أن يحرّكها فاعلٌ؛ أخيراً، يستحيل أن يكون الفعل عفوياً، من دون أن يريده وينجزه فاعلٌ ما؛ إنّه ينتمي إذاً للإنسان الذي يفعل بأسلوبٍ واعٍ ومتعمّد. السهم يطلقه الرمّاح لا الله أو القوس أو العدم[٢].

يتطرّق أبو الهذيل هنا إلى فرضيّاتٍ معقّدة ودقيقة يبدو أنّه ليست لها علاقةٌ مباشرةٌ بالتجربة. يقول في مكانٍ آخر إنّ الفعل المتولّد مؤكّدٌ بالسنّة. أثناء معركة أُحُد، جُرح النبيّ في وجهه، وكسرت إحدى أسنانه، وكسرت ساقه. من الواضح أنّ هذه الأفعال هي من فعل الكافرين القريشيين الذين حاربوا آنذاك المؤمنين، مثلما يشهد على ذلك كلام النبيّ: «كيف يفلح قومٌ شجّوا نبيّهم وكسروا رباعيّته وهو يدعوهم إلى الله؟» هذه هي وجهة نظر أبي الهذيل وبشر والفوطي[٣]. لا يمكن الزعم أنّ الفاعل غير مكلّفٍ بالفعل الذي ولّده، إذا قام به عمداً. والألم الذي يكبّده إثر فعل عنفٍ هو حقّاً من فعله. يحاول ابن الراوندي أن يسخر من أبي الهذيل: كيف يمكن أن يكون إنسانٌ مكلّفاً بعواقب فعله إذا مات بعد أن أطلق سهماً، في حين لم يكن قادراً على التحكّم بالأثر النهائي؟ يقول إنّ ذلك يعني قتل الأحياء على يد الأموات. ويدحض الخيّاط وجهة نظر ابن الراوندي هذه: أراد أبو الهذيل التحدّث عن الأحياء الذين قاموا وهم واعون ببعض الأفعال التي تتعلّق نتائجها بهم بالضرورة، حتّى بعد وفاتهم[٤].

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل، ص٨٩.

(٢) الخيّاط، الانتصار، ص٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٦ -٧٧.

III

توصيف الأفعال

تتوزّع الأفعال البشرية من حيث توصيفها الأخلاقي إلى أربع فئات: القبيحة والحسنة والمختلطة والنوافل. جميع هذه الأفعال إراديةٌ بطبيعة الحال؛ وهي من فعل فاعلين مكلّفين وواعين. تستحقّ الأفعال الحسنة المدح أو الثواب؛ وتستدعي الأفعال القبيحة الذم أو العقاب. أمّا الأفعال اللاإرادية، فهي كما نعلم لا تستحقّ مديحاً ولا ذمّاً؛ إنّها أفعالٌ يتمّ القيام بها سهواً، أو أثناء النوم، أو أنّها أفعالٌ طفوليةٌ أو خرقاء[1]. لا يتضمّن فعل الساهي أو اللاواعي أيّ توصيفٍ أخلاقي؛ إنّه جزءٌ من تلقائية البشر، مثله في ذلك مثل الكلام السبير والحركة اليسيرة[2].

تتضمّن الأفعال الحسنة أو المناسبة الفعل المباح والفعل المندوب إليه والفعل المستحبّ والفعل الواجب. يترافق الفعل المباح مع خيرٍ للفاعل نفسه أو لغيره، لكنّه لا يستحقّ ثواباً ولا عقاباً[3]. الله لا يريد هذا الفعل ولا يكرَهه. هذه هي وجهة نظر أبي علي الجبائي الذي يقول إنّ مثل هذا الفعل لا يقدّم فائدةً خاصّة. أمّا أبو هاشم، فيقدّر أنّ الله يريد الفعل المباح. ويشاطر عبد الجبّار أبا عليٍّ رأيه[4]. عموماً، يقتضي الفعل الحسن نيّةً عند فاعله في خدمة غيره. الفعل الواجب هو الفعل الذي يستحقّ المدح بفعله والذمّ بأن لا يُفعل[5]. هنالك تصنيفٌ آخر يضع القبائح في صنفين: أ - ما لا يمكن الانفكاك عنه إلاّ بفعله؛ ب - ما يمكن الانفكاك عنه بفعله على وجهٍ آخر مخالف له؛ على سبيل المثال، يمكن الانفكاك عن الكذب بإيقاعه على وجه الصدق[6].

---

(١) أبو الحسين البصري، المعتمد، المجلّد الأوّل، ص٣٦٤.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٢٦.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٢٢٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٧ وص٤٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٧٩ وص٣٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ص٣٣١.

الأفعال القبيحة هي تلك التي يرفضها العقل؛ وهي تستحقّ الذم أو العقاب، إذا كان الفاعل مكلّفاً بها حقاً؛ بصدد مصطلح **قبيح**، يميّز أبو هاشم الجبائي المعنى الأخلاقي من المعنى المادي؛ يلاحظ أنّه يمكن القول إنّ القرد قبيح، أي أنّ العين ترتدّ عنه ولا تستحلي النظر إليه[١]. كما تصنّف الأفعال القبيحة إلى فئتين، وفق ما إذا كانت تتوافق مع معصيةٍ صغيرةٍ أو مع معصيةٍ كبيرة: أ - الأفعال المدانة إدانةً خفيفةً تستحقّ ذماً أو عقاباً يتناسب مع حجمها؛ ب - الأفعال الخطيرة تتضمّن عقاباً أكثر صرامةً. على سبيل المثال، الكفر أو القتل فعلٌ خطير، مدانٌ بذاته؛ والإكراه لا يستطيع تبريره. يتّصل الكفر بالفاعل نفسه ويستجرّ عقوبةً أشدّ من تلك التي يستجرّها الخطأ العادي[٢]. أمّا القتل، فيتعدّى ضرره إلى الغير. في هذه الحالة الأخيرة، يعرف العاصي أنّ عقاب الله أعظم من عقاب البشر[٣].

ينقل أبو عبد الله البصري أنّ شيوخ بغداد المعتزلة يقسمون القبائح إلى ممنوعات ومكروهات[٤]. أخيراً، هنالك أفعالٌ مدانةٌ يمكن تجنّبها كالجهل والكذب[٥]. ينقسم الفعل إلى قسمين: أحدهما يسمّى فاعله بأنّه ملجأٌ إليه / لقوّة دواعيه إلى إيجاده، فلا يدخل في حيّز ما يستحقّ به الذمّ أم المدح؛ والثاني أن يكون فاعله مخلّىً بينه وبينه. وما هذه حاله إمّا أن يقع على وجهٍ يقبح عليه، أو على وجهٍ يحسن[٦].

الأفعال النافلة لا تُشجَّع ولا ترفَض لأنّها ليست حسنةً ولا قبيحة. هذه هي حال أفعال السهو أو الإكراه[٧]. بعباراتٍ أخرى، لا تتضمّن هذه الأفعال أيّ توصيف. وهذا هو رأي الجبائيّين. لكنّ أبا عبد الله البصري، شيخ عبد

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٢٥ -٢٦.

(٢) أبو الحسين البصري، المعتمد، المجلّد الأوّل، ص٣٦٤.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٣٣٠.

(٤) أبو الحسين البصري، المعتمد، المجلّد الأوّل، ص٣٦٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٣٣١.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٧.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٧ وص١٠.

الجبّار، يناقض هذا الرأي. بالنسبة إليه، ينبغي الحكم على هذه الأفعال وفق استعمالها: فهي مقبّحةٌ إذا كان من فعلها ضررٌ لا نفع فيه، ولم يكن منه دفع ضررٍ ولا استحقاق؛ وعلى العكس، تستحقّ المدح إذا قدّمت لنا إحساناً وإنعاماً، شرط أن تنجم من قرارٍ بعلم. يبقى صفاء الذهن والاختيار الواعي شرطين مسبقين لأيّ تقديرٍ أخلاقي؛ الأفعال الإرادية قابلةٌ إذاً للتوصيف[١].

أمّا من حيث أوضاع الأفعال البشرية، فتصنّف في ثلاث فئات: الأفعال العقلية والأفعال الشرعية والأفعال القابلة لتوصيف أفعالٍ أخرى[٢]. من المناسب خصوصاً تمييز الأفعال العقلية من الأفعال الشرعية. فالأفعال العقلية تتضمّن حرّية اختيار الفاعل وتتأسّس على التفكير؛ يوجب عليه النظر ردَّ الوديعة وشكر النعمة؛ ويجوز انفكاك المكلّف عن وجوبه عليه. أمّا الشرعيّات، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلاّ بعد معرفة الله تعالى، بفضل التأمّل والتفكّر؛ يمكن أن نذكر مثالاً على ذلك الصلاة والصيام[٣]. للعقليّات والشرعيّات طابعٌ موجب، لكن غير ضروري. المحسن يطيع أوامر الله، عبر القيام بواجباته. والله يريدها أيضاً، كما تشهد عليه الآية التالية: **[وما خلقتُ الجنّ والإنس إلاّ ليعبدونِ]** (الذاريات/٥٦). تقتضي هذه الطاعة الإرادة وحرّية الاختيار، من دون أيّ إكراه؛ وإلاّ، لما كان الآثمون مذنبين حين يعصون أوامر الله[٤].

هكذا، بعد تصنيف الأفعال البشرية وإقامة التمييز بين تلك التي تؤدّي بوضوحٍ إلى تكليف الإنسان من جانب، وتلك التي لا تقتضي من جانبه أيّ مبادرةٍ من جانبٍ آخر، أصبح ممكناً أن ننظر على وجهٍ أكثر وضوحاً في العلاقات بين الفعل الحرّ وتكليف الإنسان.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٩، ١٢، ١٥.

(٢) أبو الحسين البصري، المعتمد، المجلّد الأوّل، ص٣٦٣ -٣٦٤.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٠ وص٣٢٧.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٥٨.

الفصل الرابع

الحرّية والمسؤولية



القسم الأوّل

العقل والأخلاق

لقد رأينا أنّ الإنسان قادرٌ على الاختيار بين الخير والشرّ[١]. مثل هذا الاختيار ممكنٌ بفضل التفكير العقلاني الذي يسبق التصميم الحرّ ويضيئه. حين يحرَم الإنسان من العقل، يكون أشبه بالحيوان الذي يتصرّف بدافع الغريزة أكثر مما يتصرّف بدافع الإدراك. إنّ الأهمّية التي توليها مدرسة المعتزلة للعقل بوصفه مصدر الحياة المعنوية تفصلها فصلاً جذرياً عن المدارس الأخرى، المعاصرة واللاحقة لها. فبالنسبة إلى المعتزلة، العقل هو الذي يميّز الخير من الشرّ[٢]؛ العقل هو الذي يسمح بالسعي إلى الأفعال الحسنة وتجنّب الأفعال القبيحة. يرتبط السلوك الأخلاقي ارتباطاً وثيقاً بهذا التفكير الذي يؤسّس المسؤولية على المعرفة. لو منِع الإنسان عن النظر لما حسُن تكليفه بالمعرفة، لأنّ تكليفه بها تكليف ما لا يطاق[٣].

إذا كان حكيمٌ قادراً على بلوغ هدفه باستخدامٍ جزئيٍّ للصدق أو الكذب، فهو يفضّل بالضرورة الصدق لأنّه يرى الكذب قبيحاً لقبحه، والصدق حسناً لحسنه[٤]. المبادئ الأخلاقية كونيةٌ ويقرّها البشر جميعاً. هنالك قانونٌ وأخلاقٌ طبيعيةٌ يمكن أن يكتشفها كلّ عقلٍ واعٍ بجهده. تدعى هذه المبادئ: **العقليات**،

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الرابع.

(٢) الشهرستاني، نهاية، ص٣٧١.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٣.

(٤) الشهرستاني، نهاية، ص٣٧٣.

أو المعطيات العقلية، وهي تتمايز عن معطيات الوحي، أو **الشرعيّات**. عموماً، تكون الالتزامات الأخلاقية من فعل التفكير العقلي قبل أن تأتي النبوّة لتؤكّدها أو لتذكّر بها[١]؛ هذه الالتزامات مشتركةٌ بين جميع الشعوب، وفي كلّ العصور، وتبقى صالحةً في الظروف جميعاً.

من الواضح أنّ الشيوخ السلفيين لا يستطيعون إقرار مثل هذا التصوّر. فبالنسبة إليهم، لا يكون الفعل حسناً أو قبيحاً إلاّ طالما أشار النصّ المنزل إلى ذلك. وفق المجبرة، الفعل الحسن أو القبيح معرّفٌ بالشريعة؛ وينجم طابعه الأخلاقي منها بالضرورة. يربط السلفيون سلوكنا بالله، فهو وحده يستطيع إباحة ما يريد أو النهي عنه. يقولون إنّ سلوكنا مستحسنٌ حين يتوافق مع أوامره، وقبيحٌ حين لا يحترمها. يقرّ الأشعري الفعل العقلي شرط ألاّ يتناقض مع النصّ المنزل. يؤسّس المعتزلة جميع الأفعال البشرية على العقل؛ وهم يؤكّدون أنّ الأفعال التي يأمر بها الله حسنةٌ بذاتها، وأنّ الأفعال التي ينهى عنها قبيحةٌ بذاتها؛ وهي لا تكون كذلك بفعل الإرادة الربّانية وحدها[٢].

ما يُظهِر أنّ القانون الأخلاقي متأسّسٌ على العقلانية، ودائماً وفق النظرية المعتزلية، هو أنّه لا يتأتّى من سلطةٍ اعتباطيةٍ أو غريبة، لأنّ الله لا يحدّد قيمة فعلٍ من دون سببٍ مشروع. هو لا يستطيع أن يأمر الإنسان بأن يفعل بطريقةٍ معيّنة ثمّ يعاقبه على تنفيذ الأمر. لقد سمح له بالاختيار الحرّ بين الخير والشرّ؛ وزوّده لهذه الغاية بأداةٍ مناسبةٍ هي العقل؛ وهو يكافئه أو يعاقبه وفق استخدامه لهذه الأداة. يمنحه الله القدرة على اكتشاف الأخلاق وعلى تطويع أفعاله لها.

يوضح أبو علي الجبائي الوظيفة العملية للعقل البشري. يقول: «العقل هو العلم الذي يبعد عن الشرّ ويدعو إلى الخير». وهو يسمح لمن يفكّر بتجنّب

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلّد الثالث، ص١٨٨.

(٢) الطحناوي، الكشّاف، المجلّد الثاني، ص١٤٩ -١٥٠.

الأفعال غير المعقولة التي قد يرتكبها مجنونٌ من دون صعوبة؛ كما أنّه يتحكّم بالدوافع العنيفة والمفاجئة عند الإنسان الذي سيصبح من دون هذه القوّة المعدّلة لعبةً في يد أهوائه. وكان أبو الهذيل قد عرّف الوظيفة النظرية للعقل: غايته اكتساب العلم وتمييز الإنسان من الأشياء وتمييز الأشياء بعضها من بعض[١]. وكما نلاحظ، تبقى التباينات كبيرةً بين المعتزلة وخصومهم، بسبب المبادئ المتناقضة التي ينطلق منها هؤلاء وأولئك. سوف نحلّل المواقف، وندرس أثناء ذلك الاعتراضات الرئيسة.

I

الأخلاق العقلية

بالنسبة إلى المعتزلة، العقل هو المصدر الأوّل للأخلاق. وفق أبي الهذيل، يمكن التوصّل إلى القانون الأخلاقي توصّلاً مباشراً. عبر جهد العقل، يميّز الإنسان الخير من الشر؛ وهو يفهم أنّ لديه التزاماتٍ ينبغي الوفاء بها ويكتشف فيه مقتضىً قطعياً: من واجبه المضيّ نحو الخير والعدل والحقيقة وتجنّب الشر والطغيان والكذب. وينضمّ النظّام إلى وجهة النظر نفسها[٢]. في إحدى المحادثات الفلسفية، يطلب المعتزلي التوحيدي من أحد أصدقائه تحديد وظيفة العقل الأخلاقية. وفق هذا النصّ[٣]، العقل هو الذي يوصّف فعلاً معيّناً بأنّه حسنٌ وفعلاً آخر بأنّه قبيح؛ الأوّل مباحٌ والثاني منهيٌّ عنه. إذا لم يلعب العقل دوره على نحوٍ طبيعي، يغرق الإنسان في الجهل والعنف ولا يعود يتميّز عن الحيوان.

---

(١) A. Nader, *Le système*، ص٢٣٩ وما يليها.

(٢) أبو ريدة، النظّام، ص١٦.

(٣) التوحيدي، مقابسات، ص١٩٨ -١٩٩.

من كمال العقل أن يعرف بعض المقبّحات وبعض المحسَّنات وبعض الواجبات. فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم عن الإحسان والتفضّل، ويعلم وجوب شكر النِعَم ووجوب ردّ الوديعة، والإنصاف، ويعلم حسن الذمّ على القبيح وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع. ولا يصحّ العلم بالعدل إلاّ معه [العقل][1]. يتمرّد العقل على العقاب غير المستحَقّ كالعقاب المتمثّل في معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرّر قبحه في عقل كلّ عاقل[2]. لماذا نرشد أعمى أشرف على بئرٍ يكاد يتردّى فيه؟ لماذا نرشد الضالّ إلى طريقه؟ المنعِم إنّما يكون منعماً إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير. إذاً نحن نفعل الحسن لحسنه وكونه إحساناً فقط[3].

يتوجّه الإحسان إلى الغير، ويقصَد به نفع هذا الغير لا نفع المنعِم. فمن أنفق على أولاده نفقةً جميلةً لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لمّا كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم، ولا يستحقّ الشكر[4]. بالنسبة إلى أبي هاشم الجبائي، ينبغي السعي للفعل الحسن لحسنه، وتجنّب الفعل القبيح لقبحه[5]. ينبغي إذاً الإقرار بأنّ للفعل البشري قيمةً أخلاقيّةً بذاته، يستحسنها العقل. يتميّز أبو علي الجبائي عن شيوخ المعتزلة الآخرين بتأكيده أنّ معرفة المعطيات العقلية تتيح للإنسان البحث عن الأفعال التي توفّر له الثواب وتجعله يتحرّز من العقاب. ولولا ذلك لما لزمه العدول عن أوطاره ولذّاته والظلم والإقدام على المكاره والمخاوف وما تنفر منه النفس ويأباه الطبع. ويدحض عبد الجبّار وجهة النظر تلك، موضحاً أنّ العقليات إنّما يُستحقّ بها الثواب والتحرّز من العقاب لما هي عليه من الأوصاف[6].

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٨٤.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٣٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٦٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٦٥.

الظلم قبيحٌ حتّى إذا صدر من الله، خلافاً لما يقوله المجبرة[١]. إنّما يكلّف الله أهل العقول[٢]. ويبرهن على ذلك وفق شيوخ المعتزلة أنّ الله لا يكلّف من لم يبلغ بعد سنّ الرشد. يشاطر أبو عبد الله البصري رأي أبي علي: يعتقد أنّ الطفل لا يستطيع إنجاز أفعالٍ معقولة قبل رشده؛ لكنّ أبا هاشم يرفض هذه الفكرة ويرى، شأنه في ذلك شأن معظم كبار الشيوخ، أنّ كمال العقل يبقى أحد الشروط الضرورية لتكليف البشر[٣]. ويلاحظ غولدتسيهر أنّه يوجد بالنسبة إلى المعتزلة «خيرٌ مطلَقٌ وشرٌّ مطلَق والعقل هو الذي يمنح هذا التقدير مداه»[٤].

لكن هل يكفي العقل من أجل التحسين والتقبيح، خارج أيّ شرع؟ يؤكّد غالبية المعتزلة ذلك. وفق أبي ريدة[٥]، يبدو أنّه يحدث تحوّلٌ في عقيدة المعتزلة بصدد العلاقات بين العقل والإيمان. سوف نتفحّص لاحقاً هذه الملاحظة. يقول المعتزلة إنّنا حين نفعل، لا تكون الدواعي الإلهية ماثلةً أمامنا، إذ إنّنا نجهلها[٦]. وبالفعل، كيف يستطيع من لا يعرف النهي والناهي معرفة قبح الظلم؟ من الضروريّ إذاً أن يفكّروا ويعقلوا بأنفسهم، فيستطيعون حينئذٍ تمييز الخير من الشرّ، مثلما يميّزون البياض من السواد[٧]. لا تتعلّق القيمةُ الأخلاقية لفعلٍ ما بالله وحده، مثلما يزعم المجبرة. ولو كان الأمر كذلك، لوجب إذا أُمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً وإذا نهي عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً. ولو كان كذلك، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعةً واحدة، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون[٨].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص١٥٠.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص٥١١.

(٤) Goldziher, *Le dogme et la loi*، ص٨٥.

(٥) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٣.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٣١٣.

(٧) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٨) المصدر نفسه، ص٣١١ -٣١٢.

فضلاً عن ذلك، كيف يمكن إقرار إمكان أن يمنح نصٌّ منزلٌ قيمةً أخلاقيّةً لفعلٍ مجرّدٍ منه؟ هذا مستحيلٌ لأنّه في هذا الصدد لا فصل بين الأفعال الشرعية والعقلية[1]. من المناسب أن نميّز بوضوحٍ القانون الطبيعي من الشرع المنزل. نحن نعلم أنّ المكلّف قد يكون مكلّفاً للعقليّات وإن لم يرد عليه السمع، على ما نبيّنه في الكلام على البراهمة[2]. إذا زعمنا أنّ الملاحدة لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنّما يعتقدونه، قلنا: هذا محال، ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا، لأمكن أن يقال مثله في التفرقة بين السواد والبياض، وقد عرف خلافه[3]. البراهمة لا يعترفون بالنبوّة ويتمسّكون ما كُلّفوه عقلاً من كلّ وجه[4].

II

اعتراضات المجبرة ودحضهم

يختصر ابن تيمية اختصاراً جيداً وجهة نظر المجبرة التي تعارض المنظومة الأخلاقية المعتزلية ذات الأساس العقلي. يقول إنّ المجبرة يقولون إنّ الله خلق كلّ شيء: الأفعال والخير والشرّ؛ وهو يفعل ما يشاء ويحكم كما يشاء. لا يميّز بين ما هو مفيدٌ وما هو ضارّ. يمكن القول إنّه يفعل بظلمٍ أو بطريقةٍ غير معقولة؛ مهما فعل، هو حكيمٌ وعادل. ما ينهى عنه قبيحٌ ولا أحد يستطيع نهيه عن شيء. يستطيع معاقبة الصالح ومكافأة الكافر أو المنافق[5]. لا يوجد إذاً خيرٌ أو شرّ، خارج ما يبيحه الله أو ينهى عنه.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٦٤ وص١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ٢، ص٢٣٢.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٤٧٩.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٩٧.

(٥) ابن تيمية، مجموعة، المجلّد الخامس، ص٢٩.

تستأنف اعتراضات الأشاعرة على الأخلاق العقلية الموضوعاتِ عينها. بالنسبة إلى الأشعري، تكتَسب المعرفة بالعقل، لكنّ العقل لا يستطيع تأسيس الإكراه[١]. وفق الباقلاّني، لا يستطيع العقل منح أيّ أخلاقيّةٍ إلى الأفعال البشرية؛ لا تستطيع هذه الأفعال اكتساب وضعٍ إلاّ بالشرع الإلهي، من دون تدخّل العقل البشري. من وجهة النظر العقلية، ما هي وسيلة إكراه أحدٍ على الفعل أو منعه من الفعل؟ هذا الإكراه يعود لله. حين يعلن المعتزلة بأنّ العقل قادرٌ على اكتشاف مدى أخلاقية الأفعال، من المناسب الردّ عليهم بأنّ أناساً عديدين لا يلتزمون بالعقل. وإذا زعموا، يضيف الباقلاّني، أنّ الله زوّد الإنسان بعقلٍ كاملٍ يسمح له باكتشاف الخير والشرّ، تصبح النبوّة غير ذات فائدة. وبالفعل، لا تعود هنالك إضافةٌ يقدّمها الأنبياء إلى الوحي. فما هي فائدة رسالتهم إذاً؟[٢]

يرفض الشهرستاني بدوره الأطروحة المعتزلية رفضاً قاطعاً ويعلن عدم وجود خيرٍ عقلي أو شرٍّ عقلي. تتأسس الأخلاقيات حصراً على الوحي[٣]. يقول: لنفترض رجلاً طبيعياً وعاقلاً، لكنّه وحيدٌ ومنقطعٌ عن كلّ تأثيرٍ عائليٍّ أو أخلاقيٍّ أو ديني. إذا أكّدنا له أنّ الاثنين أعلى من الثلاثة، لن يقرّ ذلك؛ وإذا أعلنّا له أنّ الكذب قبيح، سيتجنّب إبداء رأيه. إنّ زعم كون البداهة العقلية مطابقةً للبداهة الأخلاقية جنونٌ مطبق[٤].

لو كان صحيحاً أنّ إنساناً عاقلاً يفضّل الصدق على الكذب تفضيلاً طبيعياً في حال وضعِ أمام الاختيار بينهما، فلماذا لا يفعل الناس جميعاً على هذا النحو؟ إذا كان العقل مصدر الأخلاق، فمن أين تأتي تبايناتهم؟[٥] من يفعل لمصلحته الخاصّة يستطيع تماماً أن يكذب، والعقل لا يمنعه من ذلك أبداً.

(١) الشهرستاني، نهاية، ص٣٧١.

(٢) الباقلاّني، تمهيد، ص٩٧ وص١٠٧.

(٣) الشهرستاني، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٣ وص٣٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧١ -٣٧٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٧٣ -٣٧٤.

وحين يختار قول الحقيقة، فهو لا يفعل ذلك دائماً لدواعٍ عقلية؛ بل يتعلّق الأمر بالعادة أو بهدفٍ أناني.

على النقيض من الأطروحة المعتزلية، من الممكن أن ننقذ شخصاً يكاد يغرق، إمّا لاستحقاق المديح أو لتجنّب القدح؛ إذاً نحن لا نفعل أبداً الخير من أجل الخير[1]. وإذا غضضنا الطرف عن الوحي، نصبح مرغمين على أن نأخذ بالحسبان عادات وتقاليد الشعوب كلّها. يختلف العقل من نقطةٍ إلى أخرى في الأرض، ويتغيّر القانون الأخلاقي وفق الأوساط والحقبات والمناطق[2]. أخيراً، يلاحظ الشهرستاني، من غير الوارد إكراه الله على مكافأة أو معاقبة من يفعل الخير أو يرتكب معصيةً؛ الله لا يقارن بالإنسان، وهو بذلك لا يخضع إلى أيّ إرغام.

من دون استئناف حجج المعتزلة التي تمّ تقديمها في الصفحات السابقة، سوف نكتفي ببعض الإشارات العامّة. في المقام الأوّل، العقل هو أساس المعارف والأفعال كلّها؛ لقد جعل منه الله أساس الحياة الدنيا والحياة الدينية. وعبر العقل، كلّفنا بأفعالنا؛ والعقل هو الذي يحكم وجودنا ويفسّر تضامننا مع أشباهنا، على الرغم من تنوّع المصالح والحاجات[3]. «الميثاق» من الله تعالى هو العلم بما أودع في العقل من التكليف[4]. العقل هبةٌ من الله إلى الإنسان[5]. وهو يفسّر العدل والأخلاق. لا نستطيع أن ننسب إلى الله أو إلى الطبيعة كلّ السخافات. الإنسان غير العاقل مسؤولٌ عن معظمها. معرفة الله نفسه هي ثمرة العقل السليم[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧٨ -٣٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧٣.

(٣) الماوردي، أدب، ص٣.

(٤) عبد الجبّار، تنزيه، ص١١١، شرح القرآن، سورة المائدة/٧.

(٥) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص٩.

(٦) يحيى بن الحسن، رسائل، المجلّد الثاني، ص٦٠ وص١٤٣.

العقل موجودٌ عند البشر كلّهم، لكنّ بعضهم يطوّرونه أكثر ممّا يفعل غيرهم[١]. ينبغي ملاحظة أنّ العقل يتضمّن درجتين: العقل العفوي والعقل المكتسب. يعود الأوّل إلى البديهيات المباشرة: شيءٌ ما موجودٌ أو غير موجود؛ اتّحاد المبادئ المتناقضة مستحيل؛ الواحدة أدنى من واحدتين... هذا النوع مشتركٌ بين البشر الطبيعيين جميعاً. يمارَس العقل المكتسب ويستكمل انطلاقاً من البديهيات الأوّلية، وفق الاستخدام والتجربة المتجدّدة. لهذا منح العرب القدماء كلّ هذا الاعتبار للمسنّين والمجرّبين[٢].

بالتالي، يميّز المعتزلة نوعين من الأفعال الطبيعية: ما يدركه العقل التلقائي وما يكتشفونه عبر جهد التفكير[٣]. يعترض الشهرستاني بأنّه توجد أفعالٌ ليس لها أيّ طابعٍ أخلاقي؛ كيف يمكن تمييز الأفعال الحسنة أو القبيحة؟[٤] الإجابة المعتزلية هي التالية: الأفعال التي ليست لها قيمة في نظر العقل تتلقّى بالتحديد من الوحي توصيفاً حسناً أو قبيحاً[٥]. ينبغي عموماً تذكير المجبرة، ولاسيما الأشاعرة، بأنّ العقل يؤدّي بالضرورة وظيفةً مزدوجة، نظرية وعملية. لا يستطيع أحدٌ أن يشكّك جدّياً في مثل هذه البديهية. يسمح العقل النظري بفهم الظواهر وبتطبيق البرهان؛ يميّز العقل العملي الخير من الشرّ؛ وهو يمنع من الإقدام عمّا تنزع إليه النفس من الأمور المشتهاة المقبّحة في العقل[٦].

كلّ عاقلٍ مكلّفٌ بالتفكير في ظواهر الوجود[٧]. يمنحنا العقل إمكانية التزامنا بقوانين الطبيعة أو تكييفها لصالحنا[٨]. نحن نزع الأرض لنأكل؛

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٧٧ -١٧٨.

(٢) الماوردي، مصدر سبق ذكره، ص٥.

(٣) الشهرستاني، نهاية، ص٣٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧٢.

(٥) الطحناوي، الكشّاف، المجلّد الثاني، ص١٥١.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٨٦.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد ١٥، ص٣٥١.

(٨) المصدر نفسه، المجلّد ١٥، ص١١٣.

ندرس الطبّ طلباً للصحّة ولزوال السقم؛ نتحمّل المشاقّ والألم لبلوغ الأماني، بدل أن نتبع لذّاتنا وشهواتنا، من دون اعتبارٍ للآخرة التي هي سعادتنا وخلاصنا[١].

أخيراً، يبلغ من أهمّية العقل أنّ النصّ القرآني والسنّة النبوية يعودان إليها مرّاتٍ عديدة. يتوجّب أن يقرّ المجبرة بذلك من دون جدلٍ عقيم. سوف نقتصر هنا على بعض الدلالات المعتزلية المهمّة. يذكر المرتضى[٢] آيةً ليدين أولئك الذين لا يفكّرون: [**ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون**] (يونس/١٠٠). ويذكر يحيى بن الحسن[٣] آيةً أخرى تظهر الوجود في خلق عددٍ كبيرٍ من الوقائع التي يستطيع العقل التفكّر فيها وفهمها: [**كذلك يضرب الله للناس أمثالهم**] (محمّد/٣).

يشرح الزمخشري[٤] نصّاً يشير إلى أنّ الأنبياء أنفسهم يستندون إلى البراهين العقلية لإقناع البشر. يقول النبيّ[*]: [**قد جئتكم بآيةٍ من ربّكم**] (آل عمران/٥٠). يتحدّث الله عن عقاب الكافرين، ويحثّنا على التفكّر فيه: [**فاعتبروا يا أولي الأبصار**] (الحشر/٢). كما ينقل الماوردي حديثاً للنبيّ[*] يؤكّد دور العقل الحاسم في سلوكنا: «لكل شيءٍ عُمِل دعامة، ودعامة عمل المرء عقله»[٥]. هكذا يتمّ تجريد اعتراضات المجبرة من أيّ تماسك.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٥، ص١١٥.

(٢) المرتضى، الأمالي، المجلّد الأوّل، ص٣٩.

(٣) يحيى بن الحسن، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٧٨.

(٤) الزمخشري، كشّاف، تفسير القرآن آل عمران/٥٠.

(*) المقصود هنا هو عيسى بن مريم (م).

(*) المقصود هنا محمّد (م).

(٥) الماوردي، أدب، ص٣.

III

هل يكفي العقل لتأسيس الأخلاق؟

عبر التأكيد القويّ على استقلاليّة الأخلاق العقلية عن الوحي، يصطدم الاعتزال باعتراضات مجموعةٍ أخرى من الخصوم. تتضمّن هذه المجموعة على نحوٍ رئيسيٍّ اللاأدريين والفلاسفة العقليين الذين يعدّون العقل كافياً لتأسيس الأخلاق، من دون أيّ لجوءٍ إلى الوحي. يستلهم اللاأدريون على نحوٍ أساسيٍّ العقائد الهندية - الإيرانية التي سبق لنا الحديث عنها[١]. يمثّلهم على نحوٍ خاصٍّ ابن الراوندي وأبو بكر الرازي اللذان دحضهما المعتزلة دحضاً قوياً. أمّا الفلاسفة العقليون، فنحن نعرف وجهة نظرهم بفضل التوحيدي وشيخه السجستاني. لن نعرض الآراء جميعاً، إذ سيبعدنا ذلك عن بحثنا، بل سنكتفي بتلك التي انتقدها شيوخ المعتزلة، لإظهار أنّ العقل لا يمكن أن يكفي لتوجيه كامل أفعالنا.

تقرّ الثنوية والهندوسية المنظومة الأخلاقية العقلية من دون الاستدلال بالوحي. ينقل عبد الجبّار أنّ البراهمة، على سبيل المثال، يثبتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوّات. ويقولون إنّ ما أتى به الأنبياء، نحو أفعال الصلاة وأعمال الحجّ كلّها مستقبحةٌ من جهة العقل منكرة، لأنّ كلّ عاقلٍ يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره. إذاً، ما أتى به الأنبياء غير ذي فائدةٍ على نحوٍ مزدوج: ١ - إذا كان موافقاً للعقل ففي العقل غنيةٌ عنه وكفاية؛ ٢ - إذا كان مخالفاً له، يوجب أن يردّ عليهم وأن لا يقبل منهم. أخيراً، يقولون، إذا بعث إلينا تعالى رسولاً فلا بدّ من أن يُظهر عليه علماً معجزاً دالاً على نبوّته، ولا يمكننا أن نميّز بين المعجز والحيلة بوجه، لأنّه ما من معجزٍ إلاّ ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفّة اليد وما جرى مجراها. من المناسب إذاً، وفق العقليّين اللاأدريين، الاكتفاء بمعطيات العقول[٢].

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم ٣، III.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٥٦٣ -٥٦٤.

يمكن اختصار دحض المعتزلة على النحو التالي: إنّه قد تقرّر، يلاحظ عبد الجبّار، في عقل كلّ عاقلٍ وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أنّ ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنّه واجبٌ لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيحٌ لا محالة؛ إذا صحّ هذا، وكنّا نجوّز أن يكون في الأفعال إذا ما فعلناه كنّا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، وفيها إذا ما فعلناه كنّا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوّة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحةٌ ولطفٌ وبين ما لا يكون كذلك، فلابدّ من أن يعرّفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلاّ بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيّداً بعلمٍ معجزٍ دالٍّ على صدقه فلا بدّ من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به[1].

يزعم البراهمة أنّ العقل ينبغي أن يكفي الإنسان ليتصرّف تصرّفاً مسؤولاً. وهذا يعادل القول إنّ المعرفة الشاملة تستطيع توضيح أفعالنا وتوجيهنا. وجهة نظرٍ كهذه خاطئة. يعترض أبو علي الجبائي أنّه لو كان البراهمة على حقّ، لما احتاج الإنسان إلى التجربة والرجوع إلى أخبار المخبرين. لكن لا أحد يستطيع الاستغناء عن هذه ولا عن تلك. نخطئ إذاً حين ننكر فائدة الوحي والرسالة النبوية. وعلى العكس ممّا يعتقد البراهمة، النبوّة مفيدةٌ وهي تسمح لنا بمعرفة مصالحنا الحقيقية. يتمثّل خطؤهم الرئيس في أنّهم لا يعدّون الأخلاق العقلية والوحي ذات مصدرٍ متماثل، وربّما يتناقض بعضها مع بعض[2].

يستأنف ابن الراوندي المحاجّة البراهمانية وينخرط في انتقادٍ عنيفٍ للنصّ المنزل. كثيراً ما وُصف بالزنديق بسبب آراء نشرها في أعمالٍ عديدة. يقول إنّ البراهمة يؤكّدون أنّ الله زوّدنا بهبةٍ هي العقل: العقل هو الذي يسمح لنا بمعرفته وبتمييز الخير من الشرّ وبإتباعٍ أحدهما وتجنّب الآخر. لا هدف

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٦٤.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٤٥ -٤٦ وص١١٠.

للنبوّة، والمعجزات التي تستند إليها لا تتوافق مع قوانين الطبيعة[١]. أبو علي الجبائي أحد معاصري ابن الراوندي؛ وقد دحض كتابه المعنون: الزمرّدة[٢]، مظهراً أنّ الرسالة النبوية تهدف إلى تعليم البشر وتذكيرهم بالتعليمات المنزلة؛ وهي لا تتناقض في شيءٍ مع المعطيات العقلية، بل تؤكّدها[٣]. عاش أبو هاشم الجبائي في العصر الذي عاش فيه الرازي، الخصم العنيد للنبوّة، مثله في ذلك مثل ابن الراوندي.

أبو بكر الرازي هو الرازي الشهير الذي عاش في العصر الوسيط اللاتيني؛ توفي هذا الطبيب الفيلسوف في العام ٣١٣/٩٢٥ ولم يؤمن باتفاق الفلسفة مع الدين. بالنسبة إليه، وحدها الفلسفة تستطيع إنقاذ الإنسان ودفع المجتمع إلى التقدّم، في حين تتباين الأديان وتتصارع. وقد كرّس كتاباً لـ«حيل الأنبياء»، يبدو أنّه شهد نجاحاً عظيماً لدى ملاحدة ذلك العصر والثنويين والقرامطة. وقد حفظ أحد مواطنيه، وهو الطبيب والفيلسوف أبو حاتم الرازي، وأصله من مدينة الريّ نفسها، بعض مقاطع من ذلك الكتاب في كتابٍ كرّسه للدفاع عن النبوّة بعنوان: أعلام النبوّة. كان أبو حاتم (توفي في العام ٣٣٠/٩٤١) داعيةً إسماعيلياً اعتاد حضور جلسات التوحيدي الفلسفية[٤]؛ كان قريباً من العقيدة المعتزلية وأقام سجالاتٍ علنيةً مع أبي بكر؛ لدينا آثارٌ لهذه السجالات في الكتاب الذي سبق ذكره حيث يصفه أبو حاتم بالملحد، من دون أن يسمّيه صراحة، كما يشهد على ذلك الكرماني (توفي في العام ٤١٢/١٠٢٢). عبر هذه السجالات، نلاحظ أنّ تصوّر أبي بكر الرازي لا يختلف كثيراً عن تصوّر ابن الراوندي[٥]؛ فقد استلهما كلاهما العقائد الهندية - الإيرانية التي أوردناها أعلاه. ويبدو غير مفيدٍ أن نكرّر هنا الحجج عينها.

---

(١) مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص٩٨ -٩٩.

(٢) حقّقه بول كراوس Paul Kraus في مجلة *Rivista*، ١٩٣٤.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٧٣.

(٤) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الأوّل، ص٢٢٢.

(٥) إبراهيم مدكور، مصدر سبق ذكره، ص١٠٢ -١٠٥.

IV

الفلسفة والنبوّة

يبدو أنّ الفيلسوف الفارابي (توفي في العام ٩٥٠/٣٣٩)، معاصر ابن الراوندي وأبي بكر الرازي، قد أراد مصالحة الفلسفة مع النبوّة ضدّ هذين العقلانيين، من دون الاستدلال صراحةً بالنصّ المنزل. بالنسبة إليه، تستند النبوّة إلى المعجزات التي تتجاوز قوى الإنسان المعتادة؛ لكنّ النبوّة لا تمثّل هبةً خاصّة يمكن اكتسابها. النبيّ مزوّدٌ بقدرةٍ على التخيّل تسمح له بإقامة علاقةٍ مع الوحي الإلهي. الفيلسوف أعلى رتبةً من النبي: الأوّل يستخدم العقل والثاني يستخدم المخيّلة والرموز. كذلك، ترتبط الفلسفة والدين بالحدس والفيض، ويبقيان في الآن عينه متأخّرين عن وسيلة التوصّل إلى المعرفة. وفق إبراهيم مدكور، لم يرفض المعتزلة هذه النظرية الفلسفية عن النبوّة، لأنّها تستند أساساً إلى العقل. وقد عرفوا كيف يصالحونها مع المعطيات المنزلة[١]. لكن يبدو لنا أنّ أساس هذه الفرضية غير متينٍ لأنّ نظرية الفارابي تبتعد ابتعاداً كبيراً عن النصوص القرآنية والنبوية التي يتأسّس عليها الاعتزال. وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً.

بدوره، يجرّب الفيلسوف المقدسي العملية نفسها التي قام بها الفارابي. ودائماً وفق التوحيدي، كان المقدسي (القرن الرابع/العاشر) جزءاً من المجتمع السرّي لـــ«إخوان الصفاء»؛ بالنسبة إليه، للفلسفة الأولوية على الدين. يقول إنّ الشريعة طبّ المرضى، والفلسفة طبّ الأصحّاء. والأنبياء يطبّون المرضى حتّى لا يتزايد مرضهم، وحتّى يزول المرض بالعافية فقط. أمّا الفلاسفة، فهم يحفظون الصحّة على أصحابها حتّى لا يعتريهم مرضٌ أصلاً. فبين مدبّر المريض ومدبّر الصحيح فرقٌ ظاهرٌ وأمرٌ مكشوف. غاية مدبّر المريض أن ينتقل به إلى الصحّة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبّر الصحيح أن يحفظ الصحّة، وإذا حفظ الصحّة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرغه لها، وعرّضه لاقتنائها[٢]. في الخلاصة، العقل كافٍ لفعل الخير.

---

(١) إبراهيم مدكور، مصدر سبق ذكره، ص١٠٩، ص١١٨، ص١٢١، ص١٣٠.

(٢) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص١١.

لكنّ الفلسفة، يضيف المقدسي، معترفةٌ بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدةً للفلسفة. الشريعة عامّة، والفلسفة خاصّة، والعامّة قوامها بالخاصّة، كما أنّ الخاصّة تمامها بالعامّة، وهما منطبقتان إحداهما على الأخرى. لكنّ الحريري، صديق التوحيدي والأرجح أنّه كان من المعتزلة، يعترض بالقول: إنّ الطبيب عندنا الحاذق في طبّه هو الذي يجمع بين الأمرين، أي أنّه يبرئ المريض من مرضه، ويحفظ الصحيح على صحّته. يقول إنّ الشريعة لا تذكر الفلسفة ولا تخصّ على الدينونة بها. ويضيف قائلاً: على أيّ شريعةٍ دلّت الفلسفة؟ أعلى اليهودية أم على النصرانية أم على المجوسية أم على الإسلام أم ما عليه الصابئون؟ يقول إنّنا نعرف فلاسفةً من مختلف الأديان. فإنّ ها هنا من يتفلسف وهو نصراني كابن زرعة وابن الخمّار وأمثالهما، وها هنا من يتفلسف وهو يهودي كأبي الخير بن يعيش، وها هنا من يتفلسف وهو مسلم كأبي سليمان والنوشجاني وغيرهما؛ أفنقول إنّ الفلسفة أباحت لكلّ طائفةٍ من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه؟[١]

يعترض السجستاني على وجهة نظر المقدسي بالحيويّة عينها التي يستخدمها الحريري. يقول إنّ الشريعة مأخوذةٌ عن الله - عزّ وجلّ - بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، إلى ما يوجبه العقل تارةً، ويجوّزه تارةً، لمصالح عامّةٍ متقنة، ومراشد تامّةٍ مبينة؛ وجملتها مشتملةٌ على الخير، وهي متداولةٌ بين متعلّقٍ بظاهرٍ مكشوف، ومحتجٍّ بتأويلٍ معروف؛ ويشير إلى ما هو مباحٌ وإلى ما هو منهيٌّ عنه؛ يستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملّة، وراجعٍ إلى اتّفاق الأمّة. قال: الأمّة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافاً فيها وفرقاً، كالمرجئة والمعتزلة والشيعة والسنّية والخوارج، فما فزعت طائفةٌ من هذه الطوائف إلى الفلاسفة، ولا حقّقت مقالتها بشواهدهم وشهاداتهم، ولا اشتغلت بطريقتهم، ولا وجدت عندهم ما لم يكن عندها بكتاب ربّها وأثر نبيّها[٢].

---

(١) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص١٢ -١٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٦ -٩.

قال: فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟ فإذا أدلّوا بالعقل فالعقل موهبةٌ من الله جلّ وعزّ لكلّ عبد، ولكن بقدر ما يدرك به ما يعلوه، كما لا يخفى به عليه ما يتلوه، وليس كذلك الوحي، فإنّه على نوره المنتشر، وبيانه الميسّر. وبالجملة، النبيّ فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي؛ وعلى الفيلسوف أن يتبع النبيّ، وليس على النبيّ أن يتبع الفيلسوف، لأنّ النبيّ مبعوث، والفيلسوف مبعوثٌ إليه. قال: ولو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحي فائدةٌ ولا غناءٌ، على أنّ منازل الناس متفاوتةٌ في العقل، وأنصباؤهم مختلفةٌ فيه؛ فلو كنّا نستغني عن الوحي بالعقل كيف كنّا نصنع، وليس العقل بأسره لواحدٍ منّا، وإنّما هو لجميع الناس؟ ولو استقلّ إنسانٌ واحدٌ بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقلّ أيضاً بقوّته في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف، وكان لا يحتاج إلى أحدٍ من نوعه وجنسه؛ ويخلص السجستاني إلى أنّ ذلك قولٌ مرذولٌ ورأيٌ مخذول[1].

V

الأخلاق العقلية والوحي متكاملان

ترفض مدرسة المعتزلة الفلسفة اليونانية والحكمة التي تحملها هذه الفلسفة لأنّها لا تتوافق مع مبادئها. لكنّها لا تخلط بين تلك الفلسفة والعقل الكوني الذي يمتلكه كلّ شخصٍ طبيعي ويستطيع تطويره بجهده الخاص. مواقف المدرسة واضحة؛ وقد عرضناها على مدى بحثنا. يكفي ختاماً أن نقيم حصيلةً موجزةً لها. بما أنّ العقل وحده لا يستطيع أن يوضح لنا السلوك الواجب اتباعه، من المناسب أن نضيف إليه التجارب الشخصية ومعرفة الوحي ورأي أهل المعرفة[2]. ليس هنالك أيّ تناقضٍ بين المعطيات العقلية والسمع، أي الكتاب والسنّة، بما أنّ السمع يؤيّد تلك المعطيات. ولا يُعرف السمع إلاّ بالعقل[3].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٩ -١٠.
(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٤٦.
(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، ص١٥١ -١٥٢.

وفق الجبائيين[١]، لا يجب على الله شيءٌ لعباده في الدنيا إذا لم يكلّفهم عقلاً وشرعاً فأمّا إذا كلّفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركّب فيهم الأخلاق الذميمة فإنّه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلّة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة. لكن ما هي طبيعة ومدّة الثواب والعقاب؟ الوحي هو الذي يحدّدهما. القانون الطبيعي والشريعة متضامنان ومصدرهما واحد: العقل. عموماً، يقرّ المؤمنون والملاحدة القانون الطبيعي؛ والشريعة توضحه وتهذّبه: المؤمنون يفهمونه ويطبّقونه على نحوٍ أفضل. يضيء لنا العقل عموماً مصالحنا المباشرة والأضرار التي يمكن أن تنجم من بعض أفعالنا. ويشير لنا النصّ المنزل إيجاباً إلى هذه وتلك. المصالح في العقلاء تختلف فيما يتعلّق بالدين والدنيا[٢]. وفق الماوردي، تنقسم الواجبات إلى قسمين: بعضها عقلي يؤكّده الوحي، وبعضها يبيحه العقل فقط، والوحي هو الذي يوجبها. في الحالتين، العقل أساس الفعل البشري[٣].

تبرَّر الرسالة النبوية بضرورة إحالة البشر إلى التزام المعطيات الدينية التي يسيئون فهمها أو تطبيقها؛ تنطبق هذه المعطيات، كما نعلم، مع المعطيات العقلية الأساسية. يذكّر الزمخشري بأنّ الأنبياء يأتون دورياً ليكملوا معطيات العقل: [**رسلاً مبشّرين ومنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حجّةٌ بعد الرسل**] (النساء/١٦٥). مناقشة أولوية العقل أو الوحي لا معنى لها. يلاحظ الماوردي في هذا الصدد أنّ بعض العلماء يعدّون الوحي سابقاً للعقل؛ وغيرهم يعدّون العقل سابقاً للإيمان؛ وآخرون يعدّون العقل والوحي متعايشين[٤]. في الحقيقة، يمتلك الإنسان العقل منذ نضوجه ويطوّره وفق إمكانياته؛ العقل سابقٌ في الزمن. حين يبلغ الإنسان سنّ الرشد، يستطيع معرفة الوحي والانضمام إليه بحرّية، لمصلحته الخاصة. بالتالي، ينبغي أن تستند الأخلاق وفق عقيدة المعتزلة إلى العقل والوحي معاً[٥].

---

(١) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٨٤.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٤٧ -٤٨.

(٣) الماوردي، أدب، ص٣.

(٤) الماوردي، مصدر سبق ذكره، ص١٢٠.

(٥) الشهرستاني، نهاية، ص٣٧٣.

هل يرتسم تطوّرٌ في عقيدة المعتزلة مثلما يقترح أبو ريدة[1]؟ يقول، إذا قارنّا وجهة نظر النظّام مع وجهة نظر الجبائيين، فهنالك تغيّرٌ ملموس. في البداية، يتمثّل موقف أبي الهذيل والنظّام وأوائل الشيوخ في تأسيس الأخلاق على العقل وحده. في عصر الجبائيين، أصبح العقل يُعدّ غير كافٍ وينبغي تعزيزه بالوحي. في رأينا، لا شيء يبرهن على نحوٍ حاسمٍ تطوّراً بمثل هذا البروز. لقد ضاعت نصوص الشيوخ الأوائل ولا تسمح الشذرات القليلة الباقية باستخراج نتائج من هذا النوع. ما نعرفه عن تصوّرات أبي الهذيل والنظّام، وفق تلاميذهما أو خصومهما، لا يسمح بالقول إنّهما يؤسّسان الأخلاق على العقل وحده.

في الحقيقة، يبقى الاستدلال الثابت هو النصّ القرآني، بالنسبة إليهما كما بالنسبة إلى جميع الشيوخ المعتزلة اللاحقين. كيف كان بوسعهما مصالحة هذا الاقتضاء مع أخلاقٍ عقليةٍ مستقلّةٍ عن كلّ وحي؟ كما أنّ عبد الجبّار، تلميذ الجبائيين، يعلن أنّ كلّ مسألةٍ تقف صحّة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح، أيٍ أنّه في حال المنازعة، ينبغي أن يتغلّب العقل[2]. يبدو لنا صعباً إذاً، في الوضع الحالي للأمور، إقرار فكرة أنّ أوائل المعتزلة قد تبنّوا وجهة النظر المنسوبة إليهم. ولو كانت الحال كذلك، لما تورّع ابن الراوندي، خصمهم المعلن، التحدّث عنها؛ ولكان ذكرها، لاسيّما أنّه يقرّ هو نفسه الأخلاق العقلية، خارج كلّ وحي، مثلما سبق لنا ذكره.

هكذا، تظهر لنا دراسة نصوص المعتزلة أنّ العقل والوحي متكاملان ويعزّز كلٌّ منهما الآخر. لا يكفي العقل وحده ليقود إنساناً نحو أخلاقٍ قويمة. ومن دون المعطيات العقلية، يصبح الوحي صعب الفهم، وسوف يمارَس من دون ذكاء. يستند الاعتزال على نحوٍ أساسٍ إلى هذا التركيب بين العقل والإيمان، سواءٌ تعلّق الأمر بأوائل شيوخه أم بتلاميذهم اللاحقين.

---

(١) أبو ريدة، النظّام، ص١٧٣.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٤٠١.

القسم الثاني

المسؤولية وحرّية الاعتقاد

في الفصول السابقة، أظهرنا أنّ الإنسان مكلّفٌ بأفعاله، سواءٌ امتلك القدرة على الفعل وكانت لديه إمكانية أن يختار ويريد فعلاً ما لا فعلاً آخر. وقد رأينا أنّ المجبرة لا يقرّون إقراراً جيّداً حرّية الإنسان، معترفين في الوقت نفسه بمسؤوليّته، وبالتالي بأنّه سوف يكافأ أو يعاقب. وأشرنا إلى أنّ الله، في رأي المعتزلة، يترك لنا كامل المسؤولية عن أفعالنا الواعية والمتعمّدة ولا يمكن أن يكرهنا على أن نؤمن ونتصرّف رغماً عنّا. وهو يمتلك القدرة على توجيهنا جميعاً، لكنّه لا يستخدم هذه القدرة لعدله وحكمته.

لكنّ المجبرة يعترضون بأنّه توجد آياتٌ قرآنيةٌ كثيرةٌ تناقض صراحةً عقيدة المعتزلة. وهم يستدلّون على نحوٍ خاصٍّ بالآيات التي تعني ظاهرياً أنّ الله يعيق حرّية الكافرين: [**ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيم**] (البقرة/٧). [**في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً**] (البقرة/١٠). [**يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً...**] (البقرة/٢٦). [**إنّ الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون**] (البقرة/٦). [**صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون**] (البقرة/١٨). [**وجعلنا قلوبهم قاسيةً**] (المائدة/١٣). [**ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنّةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً**] (الأنعام/٢٥). [**وإنّهم ليصدّونهم عن السبيل ويحسبون أنّهم مهتدون**] (الزخرف/٣٧).

وفق المجبرة والمجوس، القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون

محمولاً عليه، والقادر على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه مفارقته ولا الانفكاك منه. وهم يقولون إنّ الله لا يمكن أن يعذّب الكافر لأنّه هو الذي خلق فيه المعصية. ويضيفون أنّ إبليس ليس أكثر مسؤوليةً عن أفعاله[١]. أمّا ضرار وتلاميذه، فيرون أنّ الله يجعل الإنسان كافراً أو مؤمناً، من دون أن يترك له إمكانية الاختيار[٢]. ويختار الأشاعرة بدورهم وجهة النظر الجبرية، معلنين بأنّ الله يهدي أو يضلّ من يشاء؛ بالنسبة إليهم، الإنسان غير حرٍّ في الإيمان: الله يمنحه الإيمان أو ينذره للكفر[٣]. وفق المعتزلة، من المناسب تفسير النصوص بهدف مصالحتها مع معطيات القرآن من جانب، ومع المسؤولية الإنسانية من جانبٍ آخر.

I

الكافر حرٌّ في أن يؤمن

وفق الخيّاط، النظّام أوّل شيخٍ معتزلي انتقد رأي ضرار ومدرسته؛ والله لا يخلق الكفر أبداً في الإنسان[٤]. يظهر ثُمامة عدم توافق الأطروحة الجبرية مع حرّية الإنسان. يقول إنّه حين يتقدّم الكافر إلى الله، يستطيع تبرير نفسه من دون صعوبة. سيسأله الله: «لماذا عصيتني؟». إذا كان هذا الإنسان جبرياً، سيقول: «إلهي، لقد خلقتني كافراً وكلّفتني ما لا أطيق؛ منعتني من تحقيق ما أمرتني به ونهيتني عمّا أكرهتني على فعله»[٥]. لكن لا يمكن أن يكون الله ظالماً؛ إنّه لا يُكرِه أياً من كائناته. وقد ثبت حسن تكليف المؤمن؛ تقتضي

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٤ -٧٧٥.

(٢) الخيّاط، انتصار، ص٢٦ -٢٧.

(٣) الأشعري، اللمع، ص٩٩.

(٤) الخيّاط، مصدر سبق ذكره، ص٢٦ -٢٧.

(٥) طبقات المعتزلة، ص٦٢ -٦٣.

مسؤولية الإنسان بالضرورة عدل الله وحكمته. الخالق عادلٌ تجاه الكافر كما هو تجاه المؤمن. كلٌّ منهما حرّ: لا فرق بينهما إلاّ من حيث أنّ المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن. ما من عاقلٍ يستطيع الزعم أنّ الكافر مكرهٌ على الكفر[1].

أمّا الزعم، كما يفعل المجبرة، بأنّ الله يعيق حرّية الإنسان، فهو أطروحةٌ سخيفة. من الواضح أنّهم يخطئون لأنّهم يفسّرون تفسيراً حرفياً بعض الآيات، من دون تقريبها من نصوصٍ أخرى قابلةٍ لتوضيح معناها. من المناسب إذاً أن نشرحها شرحاً عقلياً وأن نضعها ضمن سياق مجمل النص القرآني. وهذا ما يفعله أبو علي الجبائي، فيشرح آياتٍ لم يحسن المجبرة فهمها. [**وجعلنا على قلوبهم أكنّةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً**] (الإسراء/٤٦). يقول إنّ الأمر يتعلّق هنا باستعارةٍ لإظهار أنّ الكافرين قد أصبحوا كذلك لأنّهم أعرضوا عمداً عن الصراط المستقيم؛ لقد رفضوا إقرار البراهين التي تلقّوها[2]. لكنّ هؤلاء الناس يستطيعون إذا شاؤوا العودة إلى الحقّ؛ والأكنّة لا تمنعهم من اكتشافه، مثلما لا يشكّل العمى عقبةً أمام الإيمان[3].

في الآية: [**أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم**] (النحل/١٠٨)، «الطبع» وفق الجبائي صورةٌ تظهر إصرار الكافرين على الخطأ. من الواضح أنّ مثل هذه الحالة تنجم من تصرّفهم. يدحض الجبائي هنا ابن الراوندي الذي يؤكّد أنّ الله يعيق حرّية اعتقاد الكافر، عبر إبقائه كافراً. لكنّ «الطبع» لا يخلق الكفر، يردّ الجبائي؛ وهو لا يسبقه ولا يمثّل سبباً له؛ بل على العكس، إنّه نتاجه[4]. ويضيف أنّ الكافرين يحيدون عمداً عن الإيمان، كما لو أنّ عائقاً يفصل بينهم وبينه[5]. في الآية: [**ومن يضلل اللهُ فما**

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٢.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٦، ص٣٩٠.

(٣) ابن الخلاّل، الردّ، ص٢١.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٦، ص٣٩٠.

(٥) ابن الخلاّل، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

له من وليٍّ من بعده] (الشورى/٤٤)، يلاحظ أيضاً الجبائي، تنطبق الولاية على الآخرة لا على دار الدنيا[١]. الإنسان حرٌّ في دار الدنيا في أن يؤمن ويحسن التصرّف، إذا شاء؛ وهو يضلّ السبيل أو يهتدي، على هواه.

لكنّ المجبرة يعترضون بأنّ معنى «ختم» غير قابلٍ للنقاش: **[ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيم]** (البقرة/٧). من الواضح، يقولون، أنّ الله يحكم بذلك على الكافرين ألا يؤمنوا، لأنّه هو الذي يخلق الإيمان والجهل. ويردّ عبد الجبّار بأنّ «الختم» لا يلعب أيّ دورٍ مطلقاً وأنّه ليس أصل الكفر. في الحقيقة، إنّه مجرّد علامة، علامةٌ يضعها الله في قلب الكافرين كي يعرَفوا؛ مثل هذه الآية أشبه بالأحرف المنحوتة على ختم؛ إنّها تسمح للملائكة بتمييز الكافرين من المؤمنين. يدرك العصاة آنذاك أنهم ملامون ولا يستطيعون التوبة[٢]. هذا هو رأي الحسن البصري، وفق شهادة الرازي التي تذكر الجبائي وعبد الجبّار[٣]. يلاحظ جعفر بن حرب أنّ الله قد لاحظ فقط أنّ قلب الكافرين «مختوم»؛ وهو ليس أصل الختم. يؤكّد الجبائي المعنى عينه، موضحاً أنّ «الختم» يعبّر أيضاً عن نهاية شيء: موقف الكافرين الأخير هو رفضهم اتباع الصراط المستقيم[٤].

تؤدّي هذه المحاجّة إلى اعتراضٍ من المجبرة الذين يلاحظون أنّ «الختم»، بوصفه علامةً مميّزة، تبقى الكافرين في كفرهم؛ وهم لا يعودوا قادرين على العثور على الإيمان. لكنّ وجهة نظرٍ كهذه خاطئة، يلاحظ عبد الجبّار، لأنّ الله لا يمنعهم من الإيمان؛ وهم يحتفظون دائماً بإمكانية التحوّل إليه إذا شاءوا. «الختم» ليس عقبةً؛ ولو كان كذلك، فكيف يمكن اللهَ أن يلوم هؤلاء الناس؟ لماذا يهدّدهم بالعقاب؟ سيكون عقابهم غير مبرّرٍ أبداً. من

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٦، ص٣٩١.

(٢) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٥٢ -٥٤.

(٣) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص٥١.

(٤) ابن الخلاّل، الردّ، ص١٨.

السخف الواضح أنّ الله يحثّ البشر على الإيمان وأنّه يحرمهم في الوقت عينه من إمكانية فعله. هذا هو معنى الآيتين التاليتين: **[فما لهم لا يؤمنون؟]** (الانشقاق/٢٠)؛ **[وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى]** (الإسراء/٩٤). إذاً، الأطروحة الجبرية غير مقبولة[١].

يفسّر الجبائي الآية التالية: **[في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً]** (البقرة/١٠)، فيقول إنّ هذا المرض هو الكفر. ينبغي أن نأخذه بالمعنى الاستعاري: إنّه الشكّ الذي يستولي على عقولهم ويتجلّى بصورة القلق. هكذا، "مرض قلوبهم" هو قلق الكافرين. والغشاوة تعني أنّهم لا يستفيدون ممّا يرونه ويسمعونه؛ أفعالهم القبيحة تخلق عائقاً بينهم وبين الإيمان[٢]. وهم يبقون مسؤولين عن هذا الوضع. يقول حديثٌ بالمعنى نفسه: «من ترك الجمعة ثلاث مرّاتٍ من غير عذرٍ ولا علّةٍ طبع الله على قلبه»[٣].

الضلال والختم والغشاوة ومرض القلب من فعل الإنسان، لا من فعل الله؛ هذا ما تظهره آياتٌ عديدة: **[ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليُضلّ عن سبيل الله]** (لقمان/٦). إذاً، المضلّ هو الإنسان[٤]. الله لا يقطع الطريق على أحد؛ وهو يمنح القدرة نفسها للشاكر والكفور (الإنسان/٣). هذا وذاك مسؤولان عن خيارهما ويتوجّب عليهما تحمّل العواقب. قلب الكافر يقسى بسبب الخبث؛ وهو يصبح قاسياً كالحجارة أو أشدّ قسوةً (البقرة/٧٤). هذه «القساوة» ليست من الله؛ ويعترف الكافرون أنفسهم بذلك حين يقولون للنبي: **[قلوبنا في أكنّةٍ ممّا تدعونا إليه وفي آذاننا وقرٌ ومن بيننا وبينك حجابٌ]** (فصّلت/٥). تُظهِر هذه الاستعارات المقترحة إصرارهم المتعمّد على عدم سماع الرسالة النبوية[٥].

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٥٢ -٥٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٥٢ -٥٤.

(٣) I. Goldziher, *Le dogme et la foi*، ص٧٣.

(٤) عبد الجبّار، تنزيه، ص٣٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٦٩.

تقول آيةٌ أخرى: **[أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى]** (البقرة/١٦). من الواضح أنّ هؤلاء الناس يفضّلون الضلالة، في حين لديهم إمكانية الابتعاد عنها. والله لا يكرِههم أبداً[١]. وخلافاً لرأي المجبرة، هم أحرار: **[صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يبصرون]** (البقرة/١٨). هم يرفضون عمداً الرسالة الموجّهة إليهم؛ لا يريدون استخدام حواسّهم التي تبقى مختومةً وغير ذات فائدة[٢].

II

مختلف معاني الضلالة

عبر تحليل مصطلح «الضلالة» عن قربٍ في السياق القرآني، نلاحظ وجود عدّة تفسيراتٍ من المهمّ تحديدها والتمييز بينها. في المقام الأوّل، يعني هذا المصطلح رفضاً لعون الله: **[ومن يضلِلِ اللهُ فما له من هادٍ]** (الزمر/٢٣). **[إنّ الله لا يهدي من هو كاذبٌ كفّار]** (الزمر/٣). المراد هنا هو ألاّ يهديه الله إلى الثواب في الآخرة[٣]. في الآية: **[ربّنا لا تُزغ قلوبَنا بعد إذ هديتنا]** (آل عمران/٨)، يهدف الدعاء الموجّه إلى الله إلى تجنيب الناس عبءاً لا يطيقونه ويمكن أن يحوّلهم عن الصراط المستقيم. يستطيع الله أيضاً أن يترك العاصي لأهوائه ورغباته؛ فيضلّ بعد أن يحرَم من العون ويمضي إلى ضياعه[٤]. هذا هو المعنى المناسب منحه للآية: **[يضلّ الله من يشاء]** (المدّثر/٣١). هذا يعني أنّ الله يترك الإنسان لنفسه: هو لا يمنحه أيّ عونٍ ولا يُظهر له سبيل النجاة (الأنعام/١١٠).

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٥٧.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٥٨.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٣٦٥.

(٤) المرتضى، الأمالي، المجلّد الثاني، ص٢٦ -٢٧.

في المقام الثاني، تعني الضلالة مضيّ الإنسان إلى خسارته: **[ومن يعصِ الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً]** (الأحزاب/٣٦). يستحيل أن ننسب الضلالة إلى الله، لأنّ ذلك يتعارض مع عدله. هو لا يضيعنا، بل يرسم لنا الهداية: **[يا أيّها الناس قد جاءكم برهانٌ من ربّكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً]** (النساء/١٧٤). تبرهن هذه الآية بوضوحٍ على أنّ الله يريد الخير لنا. لكن يحدث أحياناً أن تنسب إليه الضلالة استعارةً؛ في هذه الحالة، هي تعني، كما رأينا، أنّ الله يرفض مساعدة المذنب بسبب تعنّته في فعل القبيح[١]. يمكن أيضاً القول استطراداً: الله منحنا القدرة في الأصل؛ ومن المعقول أن نحيل أفعالنا إليه، كإحالتها إلى مصدرها[٢]. ينبغي ألاّ نغفل عن أنّ الإنسان يذهب إرادياً وأنّه مكلّفٌ بأفعاله: **[وأضلّ فرعون قومه وما هدى]** (طه/٧٩). كان موسى قد حذّره، لكنّه تمرّد وأراد قياس نفسه بالله. لقد اختار هذا الحاكم الظالم، المسؤول عن سلوكه، سوء السبيل[٣]. لهذا فهو يستحقّ عقابه. يحذّر الله نبيّه وهو يتحدّث عن الكافرين فيقول: **[ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمّت طائفةٌ منهم أن يضلّوك وما يضلّون إلاّ أنفسهم وما يضرّونك من شيء]** (النساء/١١٣). وبالفعل، الكافرون غير عاقلين: هم أشبه بالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً (الفرقان/٤٤). وفق أبي الهذيل، لقد انغمسوا في الضلال إلى حدّ أنّ حواسّهم وعقولهم لم تعد تنفعهم في شيء: **[إنّ شرّ الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون]** (الأنفال/٢٢). لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم[٤]. لكنّه تركهم لأنفسهم وهم ماضون إلى ضياعهم.

في المقام الثالث، تعني الضلالة العقاب: **[بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد]** (سبأ/٨). الله يعاقب من يحيدون عن الصراط المستقيم: **[يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يُضلّ به إلاّ الفاسقين]** (البقرة/٢٦). والفاسقون هم المجرمون الذين تقول عنهم آيةٌ أخرى: **[إنّ المجرمين في ضلالٍ وسُعُر]**

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٦٧.

(٢) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص٥٠.

(٣) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٥٦ وص٩٠.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٦٦ -٦٧ وص٣٢٧.

(القمر/٤٧). وفق المرتضى[١]، أنار الله أولاً درب الكافرين، لكنّهم رفضوا الإصغاء إلى الأنبياء. هكذا يصبح العقاب أو الضلال شرعيّاً لأنّهم قد أُنذروا؛ لا يقرّر الله عقوبةً إلاّ بعد إظهار البراهين: **[وما كان الله ليُضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون]** (التوبة/١١٩). في المقابل، هو يساعد من يختارون سواء السبيل.

عادةً تفسَّر تفسيراً خاطئاً الآية التالية: **[ومن يردِ أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً]** (الأنعام/١٢٥). لا يعني هذا النصّ، مثلما يقول المجبرة، أنّ الله يضلّ الكافرين عن الإيمان. العاصي حرٌّ؛ وهو يعاقَب على معصيته. في هذا المعنى، يعترف النبيّ موسى بسوء تصرّفه: **[قال فعلتها إذاً وأنا من الضالّين]** (الشعراء/٢٠). يذكّر الله نبيَّ الإسلام بأنّه وجده ضالاً فهداه (الضحى/٧). في جميع الأحوال، البشر مكلّفون بأفعالهم. وهم يكافأون أو يعاقبون، وفق ما إذا كانوا يطيعون أوامر الله أو لا يطيعونها[٢]. وبهذا المعنى نفسه يقول موسى: **[يا قوم لمَ تؤذونني وقد تعلمون أنّي رسول الله إليكم فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم]** (الصف/٥). يفسّر عبد الجبّار أنّ الله قد عاقب قوم موسى على زيغهم[٣].

أخيراً، يمكن تفسير الضلالة ببطلان أفعال من يسيئون التصرّف: **[أولئك الذين كفروا بآيات ربّهم ولقائه فحبطت أعمالهم]** (الكهف/١٠٥). **[الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله أضلّ أعمالهم]** (محمّد/١). هؤلاء الناس ظالمون ويستحقّون أن يسحب الله منهم دعمه: **[ويضلّ الله الظالمين]** (إبراهيم/٢٧)، أي أنّه يعاقبهم. لكنّه يهدي المؤمنين إلى الثواب[٤]. هو يضلّ الكافرين بخصالهم ولا يبدؤهم بالضلالة؛ كما أنّه لا يتابعهم ولا يرغمهم بأيّ حال: الضلالة والهداية يتأتيان من سلوكهم؛ الثواب والعقاب يقدَّمان لاحقاً[٥].

---

(١) المرتضى، الأمالي، المجلّد الأوّل، ص٢٩٨.

(٢) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٥٦.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٤٢٣.

(٤) عبد الجبّار، المغني، تنزيه، ص١٩؛ متشابه، المجلّد الأوّل، ص٦٦.

(٥) عبد المغني، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٤٧.

III

الإنسان يستطيع أن يؤمن أو يبقى كافراً

يؤمن المجبرة خطلاً أنّ الله يهدي أو يضلّ البشر. لكنّ الله لا يؤهّب مسبقاً شخصاً للإيمان أو للكفر. لماذا يهدي بعض الناس ويضلّ غيرهم؟ لو فعل لأكرههم ولتناقض تصرّفه ذاك مع حكمته[١]. وبالفعل، يظهر النصّ القرآنيّ بأنّ كلّ شخصٍ يتصرّف على هواه: [**وقلِ الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**] (الكهف/٢٩). خيارا «الإيمان والكفر» متاحان (غافر/١٠): كلٌّ يختار ما يشاء. الشفاعة لا تكون إلاّ للمؤمنين فتزيدهم منزلةً على وجه التفضّل. تؤكّد نصوصٌ أخرى أنّ حرّية الإيمان كاملة: [**وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى**] (فصّلت/١٧). تدلّ هذه الآية على أنّه تعالى قد هداهم وبيّن لهم وأنّهم لمّا لم يقبلوا لم يهتدوا.[٢]

يقول الله أيضاً: [**إنّ علينا للهدى**] (الليل/١٢). خلافاً للنظرية الجبرية، يدلّ قوله تعالى في هذه الآية على أنّ الهدى هو البيان فإنّه تعالى بالتكليف قد أوجبه على نفسه[٣]. وتقدّم آياتٌ أخرى مزيداً من التوضيح لهذه النقطة: [**قد جاءكم بصائر من ربّكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها**] (الأنعام/١٠٤). يقول الله لنبيّه: [**إنّا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحقّ فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها**] (الزمر/٤١). الاهتداء بتنوير البشر ببراهين وآياتٍ قاطعة[٤]. يقول الله متحدّثاً عن الكتاب المنزل على موسى: [**وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدىً لبني إسرائيل**] (الإسراء/٢).

يؤكّد البهلولي (توفي في العام ١١٧٦/٥٧٣)، وهو شارحٌ زيديٌّ لقصيدةٍ معتزليةٍ ألّفها ابن عبّاد الشهير، أنّ الله لا يكلّف الإنسان ما لا طاقة له به

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٧.

(٢) عبد الجبّار، تنزيه، ص٣٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٦.

(البقرة/٢٨٦). وهو إذاً لا يفرض الإيمان على الكافر، مثلما يؤكّد المجبرة[١]. ويذكّر ابن عبّاد نفسه في نصٍّ آخر أنّه من غير الوارد أن يدعو الله الناس إلى الإيمان ويحرمهم من القدرة على ذلك[٢]. نحن نعلم أنّ الله يتمتّع بالقدرة على إكراهنا على الخير؛ لكنّه لا يريد ذلك: [**ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هداها**] (السجدة/١٣). والمراد بهذه الآية على وجه الإلجاء الذي وقع لم ينتفعوا به لأنّهم إنّما ينتفعون بما يفعلونه طوعاً[٣]. الله يساعدنا وينوّرنا، إذا اخترنا الهداية: [**والذين اهتدوا زادهم هدىً**] (محمّد/١٧). هذا هو معنى الاهتداء[٤].

IV

الهداية وامتدادها

يرى الأشعري وتلاميذه خطلاً أنّ الهداية محصورةٌ بالمؤمنين. لكن من الخطأ تأكيد أنّه لا يمنح الإمكانية نفسها للجميع. تعني عبارة «الله يهدي المؤمنين» أنّه قدّم لهم الإضاءات التي استفادوا منها. أمّا الكافرون، فلم يشاءوا أن يأخذوا تلك الإضاءات بالحسبان[٥]. يؤكّد الأشاعرة أنّ مصطلح الهدى في النصّ القرآني يشير إلى الإيمان نفسه، أو على الأقلّ إلى القدرة على الإيمان. في شرح الأشعري للآية الخاصة بآل ثمود (فصّلت/١٧)، الهدى يخصّ المؤمنين، في حين أنّ العمى يحيل إلى الكافرين. لكنّ عبد الجبّار يجادل وجهة النظر هذه. يقول إنّنا لا نجد في أيّ مكانٍ نصّاً يترادف فيه الهدى مع الإيمان. لا اللغة السائدة ولا النص القرآني تفعلان ذلك. من

---

(١) البهلولي، شرح، ص٦١ -٦٢.

(٢) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص٤٣.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص٣٣٠.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٤٥.

(٥) ابن الخلاّل، مصدر سبق ذكره، ص٤٥ -٤٦.

الخطأ التأكيد على أن الهدى هو الإيمان، كما يفعل الأشاعرة. في الحقيقة، يزيد الله إيمان من اهتدوا (محمّد/١٧). وفي الآية الثانية من سورة البقرة، الكتاب (المقدّس) هدىً للمتقين؛ لكنّه هدىً للجميع، مؤمنين أو كافرين[١].

في مكانٍ آخر، يتم تذكير النبيّ بأنّ مهمّته كونية: [**وما أرسلناك إلاّ كافّةً للناس بشيراً ونذيراً**] (سبأ/٢٨). لماذا نتعسّف فنقصر الرسالة النبويّة على المؤمنين؟ الهدى ليس إذاً الإيمان، بل الدرب الذي يوصل إليه[٢]. معظم المؤلّفين يقرّون ذلك، باستثناء المجبرة الذين يعدّون الإيمان والكفر من صنع الله، لا من صنع الإنسان[٣].

مصطلحا الضلال والهدى متناقضان. ومثلما فعلنا بالنسبة لأحدهما، من المناسب تجنّب الخلط عبر توضيح مختلف معاني الثاني، وفق النصّ القرآني نفسه. إنّ تحليل الآيات التي تحتوي على مصطلح الهدى يُظهر أنّه يتضمّن أربعة معانٍ رئيسة. إنّه يعني بداية دليلاً ووسيلةً لبلوغ الإيمان. مجمل الآيات والبراهين التي تسمح بإضاءتنا ووضعنا على الطريق السليم. القرآن نزل في هذا المعنى: [**القرآن هدىً للناس**] (البقرة/١٨٥)؛ [**هذا بصائر من ربّكم وهدىً ورحمةٌ لقومٍ يؤمنون**] (الأعراف/٢٠٣)؛ [**ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتّقين**] (البقرة/٢). يتعلّق الأمر هنا بالنصّ القرآني في مجمله. وهذا يظهر أيضاً في الآية: [**إنّ هذا القرآن يهدي للّتي هي أقوم**] (الإسراء/٩)؛ وكدليل، يعلن درب الخير ويحذّر من درب الشر[٤].[**يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً**] (البقرة/٢٦)؛ تعزّز هذه الآية إيمان المؤمنين وتكذّب الكافرين الذين يزعمون الابتعاد عن الإيمان[٥]. يمكن تعداد المراجع من هذا النمط. وما سبق قوله يكفي للإحاطة بهذا المعنى الأوّل.

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٦١.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٣ وص٤٨ -٤٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٦١.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٤٨ وص٦١ -٦٢.

(٥) ابن الخلاّل، الردّ، ص٢٩.

وفي معنىً ثانٍ، يشير مصطلح الهدى إلى زيادة الهدى. هذه الزيادة من صنع الله الذي يمنح عونه لمن يحسنون السلوك: [**ويزيد الله الذين اهتدوا هدىً**] (مريم/٧٦). تعبّر آياتٌ أخرى عن الفكرة عينها: [**إنّهم فتيةٌ آمنوا بربّهم وزدناهم هدىً**] (الكهف/١٣). [**فمن يردِ الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام**] (الأنعام/١٢٥). مثل هذه المساعدة تهدف إلى إراحة قلب المؤمن عبر تسهيل إنجازه لواجباته[1]. يبقى مفهوماً أنّ المبادرة تعود دائماً للإنسان. يتمّ الاعتراض بأنّ مثل هذا المعنى لا يظهر في الآية التي يحدّث موسى فيها نفسه: [**قال عسى ربّي أن يهديني سواء السبيل**] (القصص/٢٢). يقول قائلون إنّ النصّ يعبّر عن شيء من الشكّ، في حين نعلم من آياتٍ أخرى أنّ الله يوجّه أنبياءه توجيهاً حازماً. يردّ عبد الجبّار على هذا بالقول إنّ الأمر يتعلّق هنا بالعون الذي يطلبه موسى من الله؛ ولا يوجد أيّ شكٍّ في ذهنه[2].

وفي معنىً ثالث، الهدى مرادفٌ للمكافأة: [**والذين قُتلوا في سبيل الله لن يضلّ أعمالهم ۞ سيهديهم ويصلح بالهم**] (محمّد/٤ -٥). يتعلّق الأمر هنا بثواب الآخرة. ونعثر على المعنى نفسه في الآية: [**إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربّهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنّات النعيم**] (يونس/٩). حين لا يكون سواء السبيل موجوداً، فهذا يعني عقوبةً. وهذا ما تشير إليه الآية: [**إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين**] (الأحقاف/١٠). على الرغم من أنّ الكافرين قد أُخبِروا، فهم لم يشاءوا سواء السبيل؛ وبذلك يستحقّون العقاب. لكن سواءٌ تعلّق الأمر بالثواب أم بالعقاب، يبقى الإنسان حرّاً ومكلّفاً. لا شيء يرغمه. هذا هو معنى الآية التي تتوجّه إلى النبي: [**إنّك لا تهدي من أحببت**] (القصص/٥٦)[3].

أخيراً، وفي معنىً رابع، يشير الهدى إلى سواء السبيل إلى الطريق نحو الجنّة والخلاص. هذا ما ينبغي فهمه من الآية: [**اهدنا الصراط المستقيم**] (الفاتحة/٦). يطلب هنا الدعاء إلى الله أن يهدينا إلى السعادة الأزلية. حين يتعلّق

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٦٣ -٦٤.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٦٤.

الأمر بالظالمين، تكون الوجهة وجهة جهنّم: [**فاهدوهم إلى صراط الجحيم**] (الصافّات/٢٣). سيعاقَب العصاة بسبب سلوكهم: [**إنّ الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً ۞ إلاّ طريق جهنّم**] (النساء/١٦٨ -١٦٩). في الحقيقة، هذا المعنى الأخير مكمّلٌ للمعنى الثالث[١].

V

الإنسان مكلّفٌ إذاً لأنّه حرّ

لا يحسن المجبرة تخيّل أن يستطيع الإنسان إضاعة نفسه بنفسه. يقولون إنّنا إذا أقرّينا أطروحة المعتزلة، سيتكون علينا الإقرار بأنّ الإنسان مسؤولٌ عن ضلاله، لأنّه يقرّر بحريّةٍ وفق نواياه ودواعيه الخاصة. لكنّهم يتساءلون: كيف يمكن إقرار أن يتحوّل عن الصراط المستقيم ويفضّل التضحية بمصلحته؟ إذا أجبنا، مثلما يفعل شيوخ المعتزلة، بأنّ الكافر لا يستطيع أن يتبيّن جيّداً الدرب الذي يوصل إلى الخلاص، فلماذا يكون خطؤه دائماً؟ من أين يأتي إصراره؟ ويخلص المجبرة من ذلك إلى أنّ الله هو أصل ضلاله[٢]. كما نلاحظ، المسألة التي تطرح نفسها مجدّداً هي مسألة حريّة الاختيار[٣]. ينكر المجبرة وجود هذه الحريّة ويضعون التكليف خارج الإنسان. بالنسبة إليهم، يتعلّق الأمر دائماً بالحفاظ على قدرة الله بقدرة، لأنّ الإنسان مجرّدٌ من كلّ قدرة. يتبنّى ابن حزم الموقف عينه وينتقد بحدّة أطروحة المعتزلة بصدد الضلال. يقول إنّ معظم شيوخ المعتزلة يضلّون السبيل ولاسيما أبو الهذيل والنظّام وثمامة. ملتزماً بالمعنى الحرفي للنصّ القرآني، يقدّر أنّ الله حرٌّ في إعاقة حريّة الكافر[٤].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٦٤.

(٢) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص١٤٣.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الرابع.

(٤) ابن حزم، الفصل، المجلّد الثالث، ص٤٧.

يصطدم مثل هذا التصوّر، كما رأينا، بمبدأ العدالة عند المعتزلة. لا تعني آية [**يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء**] (المدثّر/٣١) أنّ قدرته طاغيةٌ أو تعسّفية. الله لا يهدي من يصرّ على الكفر؛ إنّه يتركه وشأنه، من دون أن يضعه على السبيل الخاطئ. لو أنّه يضلّ الخاطئ، هل يستطيع لومه أو إدانته؟ كما لاحظنا، يشكّل رفض العون ضلالةً؛ وهو يتوافق مع عقابٍ مستَحَقٍّ لأنّ الكافر مكلّف: لقد حاد إرادياً عن الإيمان، على الرغم من النور الذي تلقّاه من الله. وعلى العكس من ذلك، يعين الله المؤمن على ما يبذله من جهد؛ وهذا العون يشكّل مكافأة[١].

كي نفهم جيداً نظرية المعتزلة بصدد حرية الاعتقاد، المرتكزة أساساً على النصّ القرآني، يمكن تخيّل مسافرٍ في الصحراء مثلما يقترح غولدتسيهر. إذ يجد المسافر نفسه ضائعاً في أرضٍ يجهلها، يبحث عن الاتجاه الصحيح ليصل إلى طريقه. الإنسان في الحياة قابلٌ للمقارنة بهذا المسافر. فإذا امتلك الإيمان وعمل الصالحات، يستحقّ ثواب الله الذي يقوده إلى الصراط المستقيم. وإذا أساء التصرّف، يتركه الله في ضلاله، لكن من دون أن يضعه على درب الخطأ؛ يتخبّط العاصي حينذاك كالأعمى؛ ولأنّه حُرِم من الدليل، يجهد عبثاً لبلوغ هدفه[٢]. ينبغي أن نضيف بأنّ تكليفه حادثٌ، كما يشير أبو هاشم الجبائي، لأنّه ممكّنٌ من الكفر والإيمان جميعاً[٣]. وبالمعنى نفسه، يعدّ ابن عبّاد كلّ إنسانٍ مكلّفاً بأفعاله، مثلما هو مكلّفٌ بوعيه[٤]. وبما أنّه يفعل إرادياً، فهو لا يمكن أن يفلت من عواقب حرّية اختياره، ملتجئاً زيفاً إلى قدرة الله بقدرةٍ أو إغواء الشيطان أو إكراه شخصٍ آخر أو القدر. النظريات الجبرية التي تحاول تدمير تكليف الإنسان وحرّية الاعتقاد غير ذات أساس.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد الثامن، ص٣١٨ -٣١٩.

(٢) Goldziher, *Le dogme et la loi*، ص٧٢ -٧٣.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٢٩٠.

(٤) ابن عبّاد، رسائل، ص٣٧.

القسم الثالث

المعروف والمنكر

لا يمكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلاّ بعد معرفتهما[(١)]. كي يستحقّ العاصي اللوم أو ربّما عقوبةً أشدّ، يجب أن يعرف القبح. هذه المعرفة شرطٌ في استحقاق الذمّ به[(٢)]. وبالفعل، لا يتعمّد المرء فعل القبيح إلاّ إذا كان لديه سببٌ خاصّ[(٣)]. تتمثّل المسلّمة الأساسية في الاعتزال في أنّ من يميّز القبيح يمتنع عنه بالضرورة. العالِم الغنيّ لا يختار القبيح ويتجنّب كلّ ما يمكن أن يضرّه[(٤)]. تنجم معرفة القبيح إذاً من ممارسة العقل ممارسةً طبيعية.

I

هل يعصي الإنسان رغماً عنه؟

في المقابل، يستند المذهب الجبري إلى النصّ القرآني لتأكيد أنّ الإنسان غير حرٍّ في أن يعصي. ولتجنّب تكرار بعض النصوص التي أكثرنا من ذكرها، يكفي أن نذكر هنا إحدى الآيات المهمّة التي تستند إليها تلك العقيدة. **[وإذا أردنا أن نهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً]**

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص١٤٢.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ١، ص٨٢.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٩١.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص١٨٥ وص١٨٧.

(الإسراء/١٦). يلاحظ عبد الجبّار أنّ هذه الآية لا تعني أنّ الله يكرِه المترفين بسوء التصرّف. بل تشير إلى أنّه أمرهم بالخير كما أمر الناس جميعاً. وقد عصوا إرادياً، في حين كانت لديهم إمكانية القيام بخيارٍ آخر؛ لقد أذنبوا واستحقّوا العقاب[١]. يشرح الزمخشري هذه الآية بالمعنى نفسه: لقد غمر الله هؤلاء الناس بالعطايا؛ وبدلاً من أن يحسنوا التصرّف، فضّلوا الانسياق إلى الفسق. لقد بقي خيارهم حرّاً[٢].

لو لم يكن العاصي حرّاً، لما أمكن عقابه. يشدّد الجاحظ على سخف الأطروحة الجبرية، مستجوباً أحد محادثيه: «من الذي خلق المعاصي؟ - الله، يردّ هذا الرجل. - ومن الذي يعاقب العصاة؟ - الله. - لماذا يفعل ذلك؟ - لست أدري»[٣]. بالنسبة إلى ثمامة، المذنبون هم من يرتكبون بعض الأفعال المحرّمة ويقرّرون عصيان أوامر الله عمداً. لكن من لا يعلم أنّه يسيئ التصرّف غير مذنب؛ إذا كان يعصي جهلاً، فهو غير مكلّف. يقول: «الله يعذر من لا يعلم»[٤]. ينجم من ذلك أنّ كلّ مكلّفٍ يحتاج إلى أن يكون عالِماً بما كُلِّف وبصفاته[٥].

هنالك شرطان ضروريان لإثبات تكليف العاصي: المعرفة ونيّة الفعل. هذه هي وجهة نظر ثمامة. أمّا في رأي الجاحظ، فالعصيان يخضع للمعرفة: لا أحد يعصي الله إن كان يجهل أنّ الأفعال محرّمةٌ عليه؛ لا أحد يعصي إلاّ إذا أراد ذلك إرادةً حرّة[٦]. يشاطر الرضيّ رأي عبد الجبّار، وكان تلميذاً له: المعرفة تبعد عن الخطيئة؛ وهي تتأسس على العقل الذي يسمح للإنسان بالتحكّم برغباته وأهوائه. في هذا المعنى، يقول حديثٌ نبوي: «المجاهد من

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٤٦٠ -٤٦٢.

(٢) الزمخشري، الكشّاف، القرآن، الإسراء/١٦.

(٣) طبقات المعتزلة، ص٦٨.

(٤) الخيّاط، انتصار، ص٧٩ وص١٥٧.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣٧١.

(٦) الخيّاط، مصدر سبق ذكره، ص٧٩ وص٨٧.

جاهد نفسه»، من امتنع عن مواقعة المعاصي الموبقة[١]. عموماً، الجاهل أقلّ معرفةً بمعلّمه من المريض بطبيبه. في هذا الصدد، يحكي السجستاني أنّ أحد الفلاسفة سئل ذات يوم: لماذا يكون المريض ممتنّاً لطبيبه في حين أنّ الجاهل ليس ممتنّاً تجاه من علّمه؟ قال إنّ أحدهما يدرك بأنّ الطبيب كفؤٌ في حين أنّ الآخر لا يلحظ فائدة المعلّم[٢].

II

منزلة صاحب الكبيرة

إذا أقررنا بأنّ الإنسان حرٌّ في فعل القبيح، فما هي منزلة صاحب الكبيرة؟ نتذكّر أنّ هذه المسألة كانت أصل وظيفة مدرسة المعتزلة[٣]. ليس ضرورياً أن نكرّر هنا مختلف التصوّرات القائمة. سنقتصر على عرض الخطوط العريضة لمدرسة المعتزلة وللحجج الرئيسة التي قدّمها الكتّاب الذين نمتلك نصوصاً لهم.

منزلة صاحب الكبيرة ليست منزلة الكافر كما يؤكّد الخوارج ولا منزلة المؤمن مثلما يزعم المرجئة. منزلة صاحب الكبيرة هي منزلةٌ بين المنزلتين[٤]. يخطئ المرجئة حين يقرّون بأنّ صاحب الكبيرة يبقى مؤمناً لأنّه يبتعد عن الإيمان: هو عاصٍ ويستحقّ عقوبة. والحال أنّ المؤمن ليس في هذه المنزلة. وكلّما ذكره النصّ القرآني، يضيف أنّه يستحقّ الإشادة والاعتبار: [**والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً**] (النساء/١٦٢). [**إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجِلت قلوبهم**] (الأنفال/٢).

---

(١) الرضي، مقالات، ص١٣٩ وص١٥٤. ملاحظة: وردت في المجازات النبوية (م).

(٢) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الثاني، ص٤٤.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأول.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٦٩٧.

يستحقّ المؤمن اسمه إذا مارس الإيمان فعلياً في أفعاله جميعاً. لا يمكن أن نقول عنه إنّه كان يمتلكه ثمّ فقده. ينقل عبد الجبّار أنّ شيخاً من المعتزلة ألزم ذات يومٍ الأشعريَّ ابن فورك (توفي في العام ٤٠٦/١٠١٥) بالقول إنّ محمّداً كان رسول الله. وبما أنّ ابن فورك ارتكب خطأً حين قال ضمناً إنّ هذه النبوّة قد اختفت، فقد نُكّل به. إذا قلنا عن شخصٍ إنّه كان مسلماً، فينبغي أن يكون كذلك حقّاً وعلى نحوٍ دائم؛ وإذا ارتكب نفس ذنب الكافر، يتوقّف عن كونه مسلماً. وحده يستحقّ هذه الصفة من يلتزم حقاً بـــ«أركان» الإسلام الخمسة. وفق جعفر بن المبشّر، لا يمكن اعتبار من يبتعد عن الإيمان وعن الإسلام مؤمناً لأنّ الله، كما يقول، قد وعد المؤمنين بالجنّة وتوعّد الكافرين بجهنّم[1]. أخيراً، لا يسمح النصّ القرآني بتصنيف صاحب الكبيرة بين المؤمنين: [**أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون**] (السجدة/١٨). موقف المرجئة خاطئٌ إذاً.[2]

كما لا يمكن الدفاع عن أطروحة الخوارج. فهم يبرّرون وجهة نظرهم بإعلان أنّ الكافر إنّما سمّي كافراً لأنّه ترك الواجبات وأقدم على المقبّحات وهذه حال الفاسق، فيجب أن يسمّى كافراً. لكنّ عبد الجبّار يردّ بأنّ هذه المحاجّة غير مقبولة: لقد جعل الشرع الكافر اسماً لمن يستحقّ العقاب العظيم وليس كذلك حال الفاسق. فضلاً عن ذلك، يستدلّ الخوارج بالآية: [**إنّ الله لا يغفر أن يُشرَك به...**] (النساء/٤٨) ويستنتجون أنّ أكبر الكبائر تتماهى مع الشرك. مثل هذا التفكير خاطئٌ لأنّ أكبر الكبائر مختلفةٌ كلّ الاختلاف عن الكفر.[3] من يرتكب كبيرةً ليس بالضرورة كافراً. الكفر ليس مرادفاً للكبيرة. الشرع يسمّي كافراً من يستحقّ العقاب العظيم. منزلته مشابهةٌ لمنزلة غير المسلم، أي أنّه يمنع من الزواج ويحرم من الميراث؛ ولا يمكن أن يدفَن في مقابر المسلمين.

---

(١) الخيّاط، انتصار، ص٧٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٧٠١ -٧٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٢٠ -٧٢١.

لكنّنا نعلم أنّ العاصي لا يستحقّ هذا التعامل وينبغي أن يعاقَب وفق تعليمات الشرع. لقد اتفق الصحابة والتابعون على أنّ صاحب الكبيرة لا يحرَم الميراث ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين. وتؤكّد سيرة النبيّ هذا الرأي. فقد طُرح عليه سؤالٌ بصدد أهل البغي الذين يتوجّب عليه قتالهم: «أمسلمين هم؟» قال: «لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا»؛ فلم يسمّهم كفّاراً ولا مسلمين وإنّما سمّاهم بغاةً[١].

انتقد واصل وصاحبه عمرو بن عبيد موقف شيخه الحسن البصري. فإنّه قال للحسن: أفتقول إنّ كلّ نفاقٍ كفر؟ قال: نعم، قال: أفتقول إنّ كلّ فسقٍ نفاق؟ قال: نعم. قال: فيجب في كلّ فسقٍ أن يكون كفراً وذلك ممّا لم يقل به أحد". لا يعد الشرع المنافق بالعقاب الذي يعد به الكافر. وفق عبد الجبّار، يؤسّس البصري رأيه على ثلاث حججٍ رئيسة. يقول إنّ الفاسق يستحقّ الذمّ واللعن كالمنافق سواء، فيمكن أن يسمّى بذلك الاسم. يردّ عبد الجبار: ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافقَ في استحقاق الذمّ أن يشاركه في الاسم، فمعلومٌ أنّه يشارك الكافر في ذلك ثمّ لا يسمّى كافراً. وبعد، فإنّه لا يستحقّ الذمّ والعقاب على الحدّ الذي يستحقّه المنافق. وأيضاً فإنّ المنافق يستحقّ إجراء أحكام الكفرة عليه إذا عُلِم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة[٢].

حجّة البصري الثانية هي أنّ صاحب الكبيرة يقارن بالمنافق لأنّه يفعل ما يعاكس الشرع. لو أنّه كان معتقداً لله تعالى والثواب والعقاب لكان يكون في حكم الممنوع من ارتكابه الكبيرة. لكنّ هذه الحجّة غير حاسمة، يعترض عبد الجبّار، لأنّه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه في وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكاب الكبيرة. ويجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويلطف له حتّى يقلع عن ذلك ويندم عليه. والحجّة الثالثة هي الاستدلال بقوله تعالى: [**إنّ المنافقين هم الفاسقون**] (التوبة/٦٧).

---

(١) المصدر نفسه، ص٧١٢ -٧١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٧١٤ -٧١٥.

لكنّ هذا الجواب لا يكفي لعرض وجهة نظر البصري: تبرهن الآية على الأكثر على أنّ المنافق فاسق. في المقابل، الأمر المعاكس غير صحيح: من أين أنّ الفاسق منافق؟ يخلص عبد الجبّار إلى أنّ عقيدة المعتزلة مجمَعٌ عليها، بما في ذلك الخصوم ممّن يعتقدون أنّ صاحب الكبيرة فاسق. وهذه العقيدة تبتعد عن تباينات المدارس. وإلى هذا أشار ابن عبّاد مفتخراً بقوله:

«فالكلّ في تفسيقه موافقٌ قولي إجماعٌ وخصمي خارق»(١).

هكذا، يبدو للمعتزلة أنّ وجهة نظرهم بصدد منزلة الفاسق هي أعلى بكثيرٍ من وجهة نظر المدارس الأخرى.

III

تصنيف المعاصي

هل تتمتّع كلّ المعاصي البشرية بالجسامة نفسها أم أنّ لها درجات؟ بالنسبة إلى الخوارج، كلّ المعاصي متماثلة(٢)؛ لا توجد معاصٍ صغيرة. ذنب من يختلس حبّة شعيرٍ أو قشّةً لا يقلّ عن ذنب من يختلس أموال اليتامى. لا يقرّ المعتزلة عموماً هذه المغالاة، باستثناء جعفر بن حرب الذي يقدّر أنّ كلّ معصيةٍ ارتُكبت عمداً هي من الكبائر، أيّاً كانت طبيعتها. يظهر عبد الجبّار أنّ ذلك كان مذهباً لبعض السلف من المعتزلة. لكن، يضيف، ليست هنالك دلالةٌ على أنّ هذه المعصية المتعمّدة أفحش من معصيةٍ أخرى. لا تكفي النوايا وحدها لتمييز المعصية: ينبغي أن تؤخذ بالحسبان أيضاً طبيعتها(٣).

---

(١) المصدر نفسه، ص٧١٥ -٧١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٣٤.

لا يتّفق الجبائيان[1] على وسيلة تمييز الكبائر من الصغائر. فقد ذهب أبو هاشم إلى أنّ العقل لا يكفي وحده لإقامة هذا التمييز، في حين أنّ أبا علي ينسب هذا الدور إلى الشرع. ويعترض أبو علي بأنّنا إذا تركنا العقل يحكم وحده، لكنّا نحكم بأنّ المعاصي كلّها كبائر. ويضيف أنّ الشرع يسمح بتصنيف المعاصي إلى كبائر وصغائر. وهو يحدّد درجات العقاب وفق كون المعاصي كبائر أو صغائر، مثلما تشير إليه الآية التالية: : [**ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها**] (الكهف/٤٩). لا شيء يترك للمصادفة؛ كلّ شيءٍ مسجّل.

توجد فئتان من المعاصي: الكبائر والصغائر. الله يعاقب حتماً على الكبائر، في حين يمكن تأجيل العقاب على الصغائر[2]. الكبائر تبعِد عن الله[3]، لكن يمكن تجنّبها: [**إن تجتنبوا كبائر ما تُنهَون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم**] (النساء/٣١). يفسّر الزمخشري هذه الآية مؤكّداً أنّه ينبغي حتماً التحوّل عن الكبائر لنيل الغفران[4]. تؤكّد آيةٌ أخرى هذا المعنى: [**الذين يجتنبون كبير الإثم والفواحش إلاّ اللَّمم إنّ ربّك واسع المغفرة**] (النجم/٣٢). الفئتان متمايزتان تماماً[5]، على العكس من أطروحة الخوارج.

تنجم الكبائر من العصيان الصريح لأوامر الله[6]. الكفر هو أكبر الكبائر: [**وكرّه (الله) إليكم الكفر والفسوق والعصيان**] (الحجرات/٧)؛ وهو يتجلّى في إشراك أحدٍ بالله: [**إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**] (النساء/٤٨). وحتّى إن لم يكن هنالك عمد، يبقى الكفر من الكبائر[7].

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٣٣.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلّد الأوّل، ص١١٢.

(٣) الرضي، مجازات، ص٢٠٣.

(٤) الزمخشري، الكشّاف، القرآن، سورة النساء/٣١.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٦٣٣.

(٦) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٧٩.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٦٣٣ -٦٣٤.

كذلك، يمثّل الكذب والسرقة كبائر. يؤنّب النصّ القرآني النبيّ لتراخيه تجاه صحابيٍّ كاذب: **[ومن يكسِب خطئيةً أو إثماً ثمّ يرمِ به بريّاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مُبيناً]** (النساء/١١٢). يتعلّق الأمر هنا بصحابيٍّ اتّهم بهتاناً جاراً يهودياً؛ وكان صحابةٌ آخرون قد شهدوا لصالح الكاذب. فأمر الله النبيّ قائلاً: **[ولا تكن للخائنين خصيماً]** (النساء/١٠٥). الكذب مكروهٌ من جميع الجوانب[1].

تؤدّي السرقة إلى عقاب يتناسب مع حجمها. إذا اختلسنا مال اليتامى، تكون العقوبة من دون رحمةٍ[2]: **[إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً]** (النساء/١٠). لكنّ اختلاس حبّة شعيرٍ أو قشٍّ لا يؤدّي إلى عقوبةٍ بهذه الجسامة: يتعلّق الأمر بسرقةٍ صغرى. تتمثّل السرقة الكبرى في اختلاس ما نهى عنه الله ونهى عنه الناس بين بعضهم. هذا هو رأي جعفر بن المبشّر[3].

توجد كبائر أخرى يكفي ذكرها هنا: القتل والزنا والربا والهروب من المعركة وعقوق الأبوين وشرب الخمر والسحر... وهي تتمايز من الصغائر بعقوباتٍ شديدة. بصورةٍ عامّة، الكبيرة في عرف الشرع هو من يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدراً. أمّا الصغيرة، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدراً. في جميع الحالات، يعاقب صاحب الكبيرة حين تغلب سيئاته على حسناته[4]. لكنّ الله أجرى العادة يغفر الذنوب وأنّه لا يعذّب بعذاب الاستئصال في الدنيا إلاّ من كفر[5].

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٢٠٣ -٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٧٨.

(٣) الخيّاط، انتصار، ص٧٦.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٦٣٢.

(٥) عبد الجبّار، تنزيه، ص٣٣٨.

IV

صاحب الكبيرة والشيطان

يشكّك المجبرة بالشيطان ويحاولون أن ينسبوا إليه الذنوب. وهم يستدلّون كعادتهم ببعض الآيات القرآنية ويهملون بعضها الآخر، قليل المواءمة لأطروحاتهم؛ يؤكّدون أنّ صاحب الكبيرة يخضع لإغواءات الرجيم[(١)]. يبقى هدفهم دائماً إنقاص قدرة الإنسان وإلغاء مسؤوليته لصالح قوىً أخرى. [**ألم ترَ أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزّاً**] (مريم/٨٣). وفق المجبرة، مثل هؤلاء البشر غير مكلّفين. لكن لهذه الآية معنىً آخر: لقد ترك الله الكافرين في مواجهة الشياطين، من دون أن ينجدهم. وتعبير «أرسلنا الشياطين» مستخدمةٌ هنا استخداماً مجازياً. نقول عادةً إنّ حاكماً قد أرسل قوّاته على الناس، أي أنّه ترك جيشه يقاتل من دون أن يمنعه من التسبّب بأضرار. على كلّ حال، تعود الحجّة على واضعيها: إذا أرسل الله الشياطين، يتوقّفون عن كونهم مكلّفين، لأنّ الله وفق أطروحة المجبرة هو دائماً من يفعل ويقوم بكلّ شيء[(٢)]. لكنّنا نعلم أنّ الله ليس أصل المعصية وهو لا يكرِه أحداً على ارتكابها.

الشيطان والعاصي يبقيان مكلّفين بأفعالهما. يستطيع الأوّل أن يحثّ الثاني على الشرّ، لكنّه لا يكرهه عليه، مثلما تظهره آياتٌ قرآنيّةٌ كثيرةٌ لا يأخذها المجبرة بالحسبان. وبالفعل، إذا نظرنا إلى مجمل هذه النصوص، نفهم تماماً تصرّف هذا وذاك. يحاول الشيطان إغواء العصاة: [**كذلك زُيّن للمسرفين ما كانوا يعملون**] (يونس/١٢)، اي أنّه يخدعهم ويزيّن لهم المعصية[(٣)]. وهو يحوّل من يصغون إليه عن سواء السبيل: [**وزيّن لهم الشيطان أفعالهم فصدّهم عن السبيل**] (النمل/٢٤). الشيطان يدفع إلى المعاصي[(٤)].

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٥٤٥.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٤٨٦ -٤٨٧.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٣٥٦.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٦، ص٣٩١.

فضلاً عن ذلك، فهو يحوّل اهتمام الإنسان: **[وما أنسانيه إلاّ الشيطان]** (الكهف/٦٣). وفق شيوخ المعتزلة، يلاحظ عبد الجبّار، يعترف النبي موسى بأنّ ذهنه انشغل بالشيطان. على نحوٍ عام، إنّه يعرقل الفعل المناسب(١). وهو يوحي بالرغبات النافلة أو يستثير النزاعات: **[إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر]** (المائدة/٩١). **[إنّ الشيطان للإنسان عدوٌّ مبين]** (يوسف/٥).

لكن مهما حدث، يبقى الإنسان حرّاً في أن يرتكب المعصية أو يمتنع عنها. إذا كان مؤمناً، ليس للشيطان أيّ سيطرةٍ عليه: **[إنّه ليس له سلطانٌ على الذين آمنوا]** (النحل/٩٩). يستطيع حثّهم على الشرّ، ومحاولة إغوائهم أو خداعهم، من دون التوصّل إلى تحويلهم عن سواء السبيل. في المقابل، يستمع إليه الكافرون طوعاً ويتركونه يسيطر عليهم(٢). يوم الحساب، لا يتحمّل مسؤولية أفعالهم ويدافع عن نفسه: **[فلا تلوموني ولوموا أنفسكم]** (إبراهيم/٢٢). ضمن هذا المعنى يعترف النبي يوسف بأنّه مذنب: **[وما أبرئ نفسي إنّ النفس لأمّارةٌ بالسوء إلاّ ما رحم ربّي]** (يوسف/٥٣).

ينجم من ذلك أنّ الإنسان يكلَّف بوصفه كائناً عاقلاً، قادراً على السلوك الحسن أو على السلوك القبيح. يمكن أن يخضع للإغراء والمتعة(٣). لكنّ المتعة ليست شرّاً بذاتها، بل هي مرتبطةٌ بالشهوة، فمتى مكّن المشتهي من نيل الحسن وأغني بذلك عن القبيح، خرجت من أن تكون إغراءً، كما يخرج بالتكليف من هذه الصفة. وكان أبو إسحاق النظّام رحمه الله يعتلّ في هذا الباب بأنّ الشهوة لا أصل لها في الشاهد يعتبر به حالها في حسنٍ أو قبح؛ كسائر الأجناس. فإذا صحّ ذلك وثبت أنّه تعالى لا يفعل القبيح، وثبت أنّه خلقها مع تعلّقها بالقبيح والحسن،

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٤٧٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٥٤٢ -٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٣٩٤ -٣٩٥.

فيجب أن يعلم بذلك أنّ تعلّقها بالقبيح ليس بوجهٍ لقبحها، وإلاّ لم يكن ليخلقها أصلاً[1].

لا فائدة إذاً، مثلما يحاول المجبرة فعله، من إلقاء ذنوبنا على الشيطان أو تحميله كلّ الشرّ الذي نحن قادرون عليه. إنّه لا يرغمنا على الانغماس في المعاصي. ونحن نبقى أحراراً في أن نستمع إليه أو في أن نصرفه؛ وحدهم الضعفاء يخضعون لمطالبه: [**إنّما سلطانه على الذين يتولّونه**] (النحل/١٠٠). أمّا الآخرون، فهو لا يمارس أي تأثيرٍ عليهم[2].

V

القتل والانتحار

وفق المجبرة، الإنسان غير مكلّفٍ بالكبائر كالقتل والانتحار. وهم يزعمون، وفق البلخي، كلّ مقتولٍ فأجله قد كان حضر، وإنّما قُتل بأجله، ولا يقدر القاتل على ألاّ يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله. في المقابل، لا يعتقد شيوخ المعتزلة أنّ الآجال تضطرّ القاتل إلى القتل. بالنسبة إليهم، لا عذر للقاتل في القتل، وافق قتله الأجل أو لم يوافقه[3].

تستند الأطروحة الجبرية إلى الآية: [**وما كان لنفسٍ أن تموت إلاّ بإذن الله كتاباً مؤجّلاً**] (آل عمران/١٤٥). لكن يسهل إظهار أنّ المجبرة يخطئون؛ يتعلّق الأمر هنا، من وجهة نظر عبد الجبّار، بالموت الطبيعي لا بالقتل. يتوافق الإذن مع العلم الإلهي المسبق: الله يعلم الأجل المحدّد لكلّ وجودٍ ولا

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلد ١١، ص١٢٠ -١٢١.

(٢) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٢٧٩.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٣.

يبدّله أبداً[1]. ويواصل عبد الجبّار معترضاً، لماذا يتوافق الأجل مع الموت العنيف؟ لدى الله القدرة على إماتتنا من دون تكبيدنا ألماً لا طائل منه؛ لا يمكن نسبة عنف القتل إلى الله: القاتل هو الذي استثاره[2].

تطرح المسألة التالية نفسها: لولا قتل القاتل للقتيل، هل كان سيموت موتاً طبيعياً في هذا الوقت؟ نلاحظ أنّ بعض الشيوخ المعتزلة لا يتّفقون على هذه النقطة. فعند أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً. ويجادل عبد الجبّار وجهتي النظر هاتين. ففي رأيه، رأي أبي الهذيل خاطئٌ لأنّ القاتل لا يستطيع قطع أجلٍ مقدرٍ غير محقّق. كما أنّ البغداديين مخطئون لأنّ جرم القاتل ثابتٌ على كلّ حالٍ[3].

لا يؤكّد شيوخ المعتزلة الآخرون أنّ ضحيّة القتل كانت ستعيش وقتاً أطول. يقولون إنّنا لا نعرف شيئاً عن هذا الموضوع، ولا يمكن استخراج أيّ استنتاجٍ عن الأجل المفترَض، لكن المجهول. وخلافاً للمجبرة، فهم لا يولون أيّ اعتبارٍ للعدد الكبير أو القليل من الناس الذين يموتون في الحروب أو في الحياة العادية. وبما أنّنا لا نستطيع قول شيءٍ عن الأجل، فمن المفضّل اجتناب الفرضيّات المتهوّرة. يظهر النصّ القرآني أنّ الله قد حدّد هذا الأجل منذ الأزل، وهذا الأجل خارج مجال فعلنا تماماً: **[... وبلغنا أجلنا الذي أجّلت لنا]** (الأنعام/١٢٨)؛ **[...فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون]** (النحل/٦١)؛ **[ما تسبق من أمّةٍ أجلها وما يستأخرون]** (الحجر/٥). الله يعلم كلّ شيءٍ لكنّه لا يسمح لأحدٍ أن يقتل قريبه[4].

---

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٦٥.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٧ وص٩ -١٠.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٨٢ -٧٨٣.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٧ وص١٠.

القتل من الكبائر التي لا يسمح شيءٌ بتخفيفها. وهو محرّمٌ صراحةً: **[ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ]** (الأنعام/١٥١). **[ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم]** (النساء/٩٣). يعارض كتّاب المعتزلة بهذه الإدانة الخوارجَ والمتطرّفين الآخرين. وفي وجه المجبرة، يؤكّدون استحالة ذكر القدَر لتبرير الجريمة. لو لم يكن الإنسان يتمتّع بإمكانية الامتناع عنها، لما كان النهي الإلهي قابلاً للتصوّر. يحدّد الله بوضوحٍ الفرق بين الموت العنيف والموت الطبيعي: «إذا قتلتم في سبيل الله أو متّم...» [(١)]. إذا كان القتل مقدوراً، فلماذا يحذّر الله المؤمنين من أعدائهم لحظة الصلاة؟ فهو يوصيهم بالقيام بها على مجموعاتٍ متتابعة؛ في حين يقوم البعض بالصلاة، يحميهم الآخرون ويتسلّحون (النساء/١٠٢). القتل هو إذاً من فعل البشر[(٢)].

بصورةٍ عامة، احترام حياة الإنسان واجب: **[من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً]** (المائدة/٣٢). تساءل البعض كيف تصحّ المساواة بين من يقتل الواحد ومن يقتل الخلق جميعاً. نحن لا نعرف من هو صاحب هذا الاعتراض الذي يزيحه عبد الجبّار. لكنّه يجيب ببيان عظم هذا القتل في العقاب وبأنّ إثم مرتكبه عظيمٌ من حيث يقتدى به ويسهّل سبيل القتل[(٣)].

الاحترام نفسه للحياة الإنسانية يدين الانتحار، على العكس من الأطروحة الجبرية. يبدو أنّ أصل هذه الأطروحة يعود إلى الأوساط الهندية. ينقل عبد الجبّار أنّ أولئك الناس يبرّرون الانتحار مؤكّدين أنّهم يتخلّصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ وهو يلوم سلوكهم ويقدّر أنّهم يستحقّون العقاب[(٤)].

---

(١) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٦٦.

(٣) عبد الجبّار، تنزيه، ص١١٦.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٦١٣ -٦١٤.

يلاحظ أبو علي الجبائي محقّاً أنّه يتوجّب على الهنود شجب الانتحار بما أنّهم يذمّون القتل[١]. محاجّة المجبرة مغايرة. فالإنسان في نظرهم مكرَهٌ على الانتحار، مثلما هو مكرَهٌ على القتل؛ فعله مقدورٌ ولا يستطيع التخلّص منه. الله يقرّر بذلك وضع حدٍّ لوجوده. يختصر يحيى بن الحسن دحض المعتزلة لهذا الرأي على النحو التالي: هل يستقدم المنتحر أجله؟ هل يتزامن موته مع هذا الأجل؟ إذا كان المجبرة يدعمون الأطروحة الأولى، فهم يعترفون بتكليف الإنسان، وهذا يناقض عقيدتهم؛ وإذا كانوا يقرّون الأطروحة الثانية، فليس للإنسان يدٌ في انتحاره، وهذا أمرٌ غير مقبول[٢]. هكذا، من المناسب الحفاظ على وجودنا مثلما نحافظ على وجود الآخرين.

لا أحد مرغمٌ على أن يعصي رغماً عنه، طالما أنّه حرٌّ حقّاً في فعله. كلٌّ منّا مكلّفٌ بالقتل أو بالانتحار الذي يقرّره بدمٍ باردٍ وعن علمٍ كامل، مثلما هو مكلّفٌ تجاه جميع الأخطاء التي يتحمّلها عمداً. تكون الحياة الأخلاقية والحياة الاجتماعية عرضةً للاضطراب إذا برّرنا القتل والانتحار.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص٢٠.

(٢) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١٦٦.

القسم الرابع

الحرّية واللطف

لقد ثبت أنّ الإنسان حرٌّ في فعله وأنّ تكليفه صحيحٌ تماماً. وهو يختار إرادياً بين الطريقين: طريق الخير وطريق الشرّ. حين يقرّر أن يسلك طريق الخير، يحظى بلطف الله الذي يسهّل فعله ويقوّيه. أطروحة اللطف الإلهي ابتكارٌ أصيلٌ قام به المعتزلة، مثلما يلاحظ عبد الجبّار صواباً[١]. وقد طوّرها شيوخ المعتزلة، من غير الاستدلال بأطروحةٍ نظيرةٍ معارضةٍ لدى خصومهم، بهدفٍ واضحٍ يتمثّل في المصالحة بين حرّيةً الإنسانً والعنايةً الإلهية، مثلما تعبّر عنها آياتٌ قرآنيّةٌ عديدة. مثل هذا الانشغال غريبٌ على المجبرة. فضرار والمجبرة يعتقدون أنّ الإنسان عاجزٌ عن الفعل من تلقاء نفسه؛ فعله من عمل الله.

يصيغ غولدتسيهر فرضيةً تنصّ على أنّ هذه النظرية ربّما خضعت لتأثيراتٍ شفهيةٍ من المسيحية الشرقية. وهو يقرّبها من القوّة فوق الطبيعية التي تحدّد جزئياً الاختيار الحرّ عند الإنسان[٢]. لقد تفحّصنا في مكانٍ آخر من هذا الكتاب[٣]مسألة التأثيرات الخارجية، ولاسيّما تأثيرات المسيحية الشرقية، ومن غير الضروري العودة إليها، ولاسيّما أنّ غولدتسيهر لا يلحّ عليها ويقرّ هو نفسه أنّ مصدر نظرية المعتزلة يمكن أن يكون النصّ القرآني[٤]. وفق النص السابق لعبد الجبّار، الذي لم يكن غولدتسيهر يعرفه، لم يعد هنالك شكٌّ في أصالة النظرية المعتزلية.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٥.

(٢) غولدتسيهر Goldziher، *Madhâhib*، ترجمة النجّار، ص١٧٣.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الثالث، II.

(٤) غولدتسيهر، مصدر سبق ذكره، ص١٧٣.

هنالك حدثان يؤكّدان هذه الشهادة. إذ لا تتجاوز التباينات حول إجراءات اللطف مدرسة المعتزلة، مثلما سنرى لاحقاً: يتساءل شيوخ هذه المدرسة حول مسألة إن كان الفاعل قادراً على اختيار فعله، إمّا باللطف الإلهي أو من دونه. بعضهم يدعمون الرأي الأوّل وينتهي بهم الأمر إلى التخلّي عنه؛ وتميل الأغلبية إلى الرأي الثاني الذي يحترم تكليف الإنسان. لا تتوافق وجهة نظرٍ كهذه مع وجهة نظر المجبرة الذين يعدّون الله مصدر كلّ شيء. فضلاً عن ذلك، يعترف المجبرة بأنّ نظرية المعتزلة بصدد اللطف غريبةٌ عنهم ويجهدون لتوجيه اعتراضاتٍ كثيرةٍ عليها[١].

وفق نصٍّ آخر لعبد الجبّار، يتوزّع البشر في ثلاث مجموعات، وفق اللطف الإلهي: أ - من يختار الفعل الواجب من دون لطف؛ ب - من يعصي على كلّ حال؛ ج - من يدعوه اللطفُ إلى اختياره على وجهٍ لولاه كان يعصي. تنطبق نظرية المعتزلة حصراً على هذه المجموعة الأخيرة. لكن من الواضح أنّ اللطف ليس له أيّ طابعٍ موجب. فنحن نلاحظ أنّ هنالك صالحون من جانب وعصاةٌ من جانبٍ آخر. لا يكرِه اللطف أحداً على الفعل في اتّجاهٍ أو في آخر.

يبقى خيارنا الحرّ وتكليفنا. تسمح بعض الأمثلة بتوضيحٍ أفضل لهذه الفكرة. يقرّر ربّ أسرةٍ إرسال ابنيه الاثنين إلى المدرسة. وبما أنّهما يعاندان، فيستخدم الإقناع بدايةً. أحد ابنيه يلين ويوافق على الذهاب إلى المدرسة؛ والآخر يعاند ويرفض؛ فيلجأ الأب إلى الإكراه، لكن من دون فائدة. تعليم الابن منسوبٌ إلى الأب، لأنّه هو الذي سهّله، في حين أنّ الابن هو الذي يقدّم في الحقيقة جهد التعلّم والتثقّف. إذا أقرضنا مبلغاً من المال لشخصٍ ما واستخدمه عن حسن دراية، ينسب الفضل إلى المقرض، على الرغم من أنّ الفعل يعود للمستخدم[٢]. يجد البشر أنفسهم في وضعٍ مماثلٍ تجاه اللطف الإلهي: بعضهم يقبلون به في حين يرفضه الآخرون.

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٩١.

(٢) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٤٦.

I

التعريف والمصطلحات

تعرّف نصوص المعتزلة اللطف الإلهي وتقدّم له عدّة مصطلحاتٍ مرادفة، مستقاةٍ في معظمها من المفردات القرآنية. اللطف هو كلّ ما يختار عنده المرء الواجبَ ويتجنّب القبيح[١]. وهو يسهّل عليه اختيار الواجب ويوضح له عواقب القبيح الضارّة. نعلم أنّ الإنسان يفعل القبيح حين يخضع لطبائعه؛ من الضروري أن يطوّع تلك الطبائع ويوجّهها في اتجاه الخير[٢]. هكذا يكون اللطف هو العلم باستحقاق الثواب أو العقاب. لو لم يعلم [العبدُ] الله تعالى قادراً عالماً، لم يكن علمه باستحقاق الثواب أو العقاب من جهته لطفاً له[٣]. إنّ أحدنا إنّما يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحقّ العقاب[٤].

وفق أبي علي الجبائي، اللطف مرادفٌ أيضاً للخير وللصراط المستقيم.[٥] وهو عبارةٌ عن حادث مخصوصٍ يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمرٍ آخر مخصوص، من غير أن يكون الأوّل تمكيناً من الثاني أو وجهاً لحسنة أو الوجه الذي يوجد عليه. والواجب فيه أيضاً أن يكون كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرّة. وهو يفترض، وفق عبد الجبّار، التمكين ويؤثّر في نوايا الفاعل وخياره الحرّ[٦]. إنّه كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرّة. لكنّه لا يُمنَح للكافر؛ الله لا يمنع الكافر من الفعل ولا يحثّه على الشرّ. فإذا آمن بنفسه وعاد إلى سواء السبيل، نال اللطف، مثله في ذلك مثل المؤمن[٧]. يلاحظ عبد الجبّار أنّ كلمة لطف تشير عند شيوخ المعتزلة إلى كلّ ما يمكن أن يعين المكلّف على القيام بما كُلّف.

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٨٩.

(٥) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص١٩٣.

(٦) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٢٠.

(٧) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٩٣ وص٩٥.

بهذا المعنى، نقول في اللغة السائدة إنّ الأب يساعد ابنه في التعليم والتثقيف، إذا خلق الشروط المناسبة للابن. من جانبٍ آخر، يقتصر اللطف على الأمور التي يكلِّف المرء بها؛ وهو غير لازمٍ بالضرورة للأفعال المباحة أو الاختيارية[١].

هل يتدخّل اللطف قبل الفعل أم أثناءه؟ وفق جعفر بن حرب، يمكن أن ينال الصالح اللطف بعد أن يتّخذ قراره بفعل الواجب. وليس للّطف أيّ طابعٍ موجبٍ تجاهه[٢]. يتّفق الجبائيان على القول إنّه يسبق الفعل، لكنّهما يختلفان بصدد الزمن الذي يفصله عنه. بالنسبة إلى أبي علي، هذه اللحظة تكون قبيل الفعل الذي يطيع به الإنسان الأوامر ويقوم بواجباته. أمّا أبو هاشم، فيعتقد أنّ اللطف يتجلّى قبل هذا الفعل بوقتٍ طويل. لكنّ هذا التباين في وجهات النظر بين الشيخين، كما يلاحظ عبد الجبّار، يبقى ثانوياً في نهاية المطاف. الرأيان يتماثلان في الإمكان وفي الصلاحية[٣].

تعدّد نصوص المعتزلة عدّة مرادفاتٍ لكلمة لطف. نجد في البداية كلمة لَطَف، وهي قراءةٌ أخرى لكلمة لُطف[٤]. وكلمة توفيق هي الأكثر وروداً من دون منازع. وهي تشير إلى درجةٍ متقدّمةٍ من اللطف يوافق فيه الملطوف فيه في الوقوع[٥]، وقد استعملها المعتزلة في ما تختار عنده الطاعة[٦]. التوفيق هو تضافر الأعمال والإيمان، حين يختار المكلّف إطاعة أوامر الله[٧].

وبمعنىً قريب، نستخدم كلمة عصمة؛ وهي تنطبق على وضع من لم يعد يخشى الانزلاق في سوء السبيل لأنّه قرّر أن يحسن التصرّف ومنحه الله العون والحماية؛ تسمح العصمة حينذاك بتجنّب المعصية[٨]. وهي تحمي الإنسان من

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٣.

(٢) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص٣٠٠.

(٣) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٣٦.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص٧٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٧٨٠.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٢.

(٧) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٣٥.

(٨) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٧٣٥.

إغواء ارتكاب الكبائر(١). في اللغة السائدة، تشير كلمة عصمة إلى امتناع من يوصف بها عن القبيح؛ لهذا لا تطلَق إلاّ على الأنبياء. أمّا عصمة الإمام، فقد اختلف فيها شيوخ المعتزلة(٢). يذكر عبد الجبّار مرادفين آخرين للطف: المعونة، وهي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له؛ والمصلحة، وهي ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجهٍ لولاه لما اختار ولما اجتنب(٣).

II

مظاهر اللطف

يتجلّى اللطف بأشكالٍ مختلفة يصنّفها الكتّاب المعتزلة بأسلوبٍ يتفاوت في منهجيّته. وفق أبي هاشم الجبائي، اللطف هو أفضل وسيلةٍ لمساعدة الإنسان على ضمان خلاصه. يقول إنّه بهذا المعنى، تكون الصحّة والسلامة شكلاً من اللطف لكلّ مكلّف. ويضيف إنّه يمكن أن يكون شكلٌ من اللطف أصلح من شكلٍ آخر. على سبيل المثال، اللطف الذي يسهّل على المكلّف أداء الواجبات أصلح من اللطف الذي يسهّل النوافل(٤). وكما رأينا، الأخير ليس إلزامياً. يماثله عبد الجبّار بحسن السبيل ويستند إلى الآية: [**يزيد الله الذين اهتدوا هدىً**] (مريم/٧٦). في نصٍّ آخر، يميّز اللطف من الإيمان ويدحض الرأي الذي يخلط بينهما. إذ يمكن أن يرافق اللطف الفعل الحسن أو لا يرافقه. حين نقول عادةً: «سهّلت على فلانٍ إمكانية أن يتغدّى على مائدتي» فهذا يتضمّن حرّية اختيار المدعو(٥). كما يتمايز اللطف عن الثواب على العكس من رأي عبّاد؛ فاللطف يطال الفعل أثناء فعله، في حين يطال

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٧٨٠.

(٢) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢٤٩.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٩.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢٢.

(٥) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٢٠.

الثواب الفعل المنجز. وطلب اللطف الذي نوجّهه إلى الله متّصلٌ بالأفعال الحالية أو المستقبلية، لا بالأفعال الماضية[1].

الحكمة شكلٌ من اللطف بالإنسان. وفق الزمخشري، هذا ما يبين من الآية: [**يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**] (البقرة/٢٦٩). وهي تمثّل الاتفاق التام بين المعرفة والواجب. ويوضح الشارح المعتزلي الشهير أنّ الحكيم في نظر الله هو من يوافق المعرفة بالفعل الحسن. إنّه من يتوافق تفكيره وإيمانه وأفعاله بتناغم. الله يمنح مثل هذه الحكمة للصالح. لكنّ هذا لا يعني أنّ الصالح يتلقّاها كاملة؛ إنّه يكسبها بجهده والله يسهّل عليه هذا الكسب[2].

يذكر الشهرستاني مظاهر أخرى للّطف، وفق مصادر المعتزلة: تمام العقل، الإدراك، الرسالة النبوية وإنزال الكتب المقدّسة[3]. يسهم التفكّر في العواقب المحتملة للأفعال، ودراسة الكتب المنزلة وتأمّلها، في الغاية عينها: توجيه الإنسان إلى سواء السبيل[4]. بعثة الأنبياء لطفٌ من حيث أنّ القوم الذين يتلقونها ربّما يعودون إلى سواء السبيل. وفي الحالة المعاكسة، لا تحسن البعثة بل ربّما تبدو عبثاً[5]. مباركة الله لأفعالنا لطفٌ بنا، مثلما تظهر الآية: [**ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**] (الأعراف/٩٦). الله يساعد الصالحين ويسهّل لهم أفعالهم[6]. بعثة الرسل لطفٌ للعباد بما أدّوه من الشرائع. يقال في الصلاة إنّها لطفٌ في الواجبات العقلية والدينية معاً[7].

التنبيه الذي يمثّله التهديد بالعقاب على الكبائر شكلٌ آخر من اللطف. يتمّ تحذير الإنسان من الإغواء والضعف. ويتوجّه الإنذار خصوصاً إلى المؤمنين[8]. الله

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٢.
(٢) الزمشخري، الكشّاف، القرآن، البقرة/١٦٩.
(٣) الشهرستاني، نهاية، ص٤١١.
(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٣٤.
(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٩٧.
(٦) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٢٥.
(٧) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٠.
(٨) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٣٤.

يمنحهم النصر، وهو شكلٌ آخر للّطف: **[ولقد نصركم الله ببدرٍ وأنتم أذلّةٌ]** (آل عمران، ١٢٣). يتعلّق الأمر هنا بالنجدة التي قدّمها الله للمسلمين الأوائل، مؤكّداً هزيمة القريشيين، على الرغم من تفوّق القريشيين العددي(١). مثل هذا اللطف مقدّمٌ لمن يستحقّونه. وحتّى لو هُزم المؤمنون، سيعينهم الله طالما بقوا على الصراط المستقيم. يستطيعون ذات يومٍ أن يتغلّبوا: **[إن ينصركم الله فلا غالب لكم]** (آل عمران/١٦٠). وفق أبي علي الجبائي، اللطف ثوابٌ ممنوحٌ للمؤمنين، في حين أنّ الله يتخلّى عن الكافرين: خذلانهم هو نقيض اللطف(٢). الله لا يساعد الكافرين لكنّه لا يرغمهم على فعل القبيح، على العكس من الأطروحة الجبرية(٣).

III

التكليف واللطف

لا وجود للّطف الإلهي إلاّ لفاعلٍ حرٍّ ومكلّف، يستطيع أن يفعل الحسن أو أن يرتكب القبيح(٤). وهو يفترض معرفة التكليف العقلي(٥). على سبيل المثال، إذا أراد الواحد منّا من ولده التعليم وتلحقه مضرّةٌ بفقد ذلك، لزمه إرشاده إليه(٦). سبب وجود اللطف هو تسهيل اختيار الإنسان الفاضل للفعل الحسن؛ وهو يساعد على تجنّب الفعل القبيح. لكنّ العقل يظهر أنّه يبقى سيداً لأفعاله، ويحدّد مصيره وفق نواياه ودواعيه. والعقل، كما نعلم، هو الذي يسمح بتمييز الحسن من القبيح. والفاعل يسعى إلى الحسن ويتجنّب القبيح، وذلك طبعاً لمصلحته(٧).

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٥٧.

(٢) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٧٠.

(٣) الشهرستاني، نهاية، ص٤٤.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٧٢١.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٧٣٣.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٥، ص٥٢.

(٧) عبد الجبّار، المحيط، المجلّد الأوّل، ص٣٣.

تتباين آراء شيوخ المعتزلة بصدد الطابع الموجب أو المجاني للّطف الإلهي. وينقل عبد الجبّار أنّ بعض قدامى الشيوخ قد أكّدوا أنّ الله يساعد بالضرورة البشر جميعاً. هذا هو رأي بشر بن المعتمر والبغدادية. ويؤكّد جعفر بن حرب وجهة نظرٍ وسيطةٍ بين بشرٍ والبصريين. في رأيه، إذا كان ما يفعله المكلّف من الإيمان مع عدم اللطف أشقّ وأعظم ثواباً، فاللطف غير واجب. ومتى لم تكن الحال هذه، فاللطف واجب. ويوضح الخيّاط أنّ شيوخ المعتزلة حاربوا أطروحة بشرٍ وأنّه رجع عنها لاحقاً[١]. وقد اعترف آنذاك بأنّ الله غير ملزمٍ بمنحنا لطفه؛ لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ، لأنّه ما من مكلّفٍ إلاّ وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنّب القبيح[٢]. وقد انضمّ جعفر بن حربٍ لاحقاً إلى وجهة نظر الأغلبية[٣].

لا يرجع باللطف إلاّ إلى ما يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره؛ وأيضاً، لا يوجب المعتزلة اللطف إلاّ لأنّه زيادةٌ في تمكّن المكلّف أو إزاحة علّته. وليس يمتنع أن يكون من المكلّفين من يختار الواجب ويتجنّب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه. وفي الحالتين، يحتفظ بالمبادرة احتفاظاً كاملاً، من دون أن يرغَم على فعل ما لا يريد[٤]. ينبغي في هذا الاتجاه فهم العبارة: «سأفعل هذا الأمر إن شاء الله». ويشرح عبد الجبّار أنّنا بذلك نطلب لطف الله. لكن قد لا ننال هذا اللطف. فنقوم حينذاك بالفعل بجهدنا الخاص. يزيح مثل هذا التفسير بالطبع وجهة نظر المجبرة التي تلغي إرادة الإنسان ومبادرته الحرّة[٥]. وقد دحض معظم شيوخ المعتزلة هذا التفسير بقوّة. في هذا الصدد، يمكن صياغة ثلاث فرضيات:

---

(١) الخيّاط، انتصار، ص٥٩.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٥٢٠.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٥.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٥٢٠.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص٣٣٠.

أ - اللطف يتقدّم التكليف؛ ب - يقارنه؛ ج - يتأخّر عنه. فإذا كان متقدّماً فلا شكّ في أنّه لا يجب، وهو يوجد فقط في حالة الإمكانية. وإذا كان مقارناً له، فلا شبهة أيضاً في أنّه لا يجب، لأنّ المكلّف غير مرغَمٍ على الفعل. تبقى الفرضية الثالثة: يتم منح اللطف لاحقاً، كهبةٍ من الله وعلامةٍ على كرمه. ويخلص عبد الجبّار إلى أنّ هذا هو حقاً معنى اللطف عند شيوخ المعتزلة[١].

من جانبٍ آخر، يبقى اللطف متماثلاً بالنسبة إلى الواجبات والنوافل. وهو أشبه بدعوة شخصٍ إلى طعام: إذ نبعث إليه رسولاً قبل الطعام، كي يتمكّن من القبول أو الرفض في الوقت المناسب[٢]. في الواقع، يوضح عبد الجبّار، مناصرو وجوب اللطف هم أولئك الذين يقرّون نظرية «الأصلح»، أي التفاؤل المفرط. يقول إنّ مثل هذا التصوّر يعاكس حرّيّة اختيار الإنسان[٣]. ينضمّ ابن حزمٍ إلى وجهة النظر هذه ويلاحظ أنّ نظرية المعتزلة بصدد اللطف غير قابلةٍ للمصالحة مع تصوّرهم للتفاؤل. يبدو وكأنّ انتقاده يتوجّه خصوصاً إلى النظّام، الذي يدحضه أيضاً عبد الجبّار[٤]. لا تنطبق هذه النظرية إذاً على مجمل المعتزلة. بالنسبة إلى الشيخ الظاهري، ما هو موجودٌ هو الأفضل، ويصبح اللطف الإلهي من دون موضوع، وليست لدى الإنسان أيّ حاجةٍ لطلبه[٥].

أخيراً، تسمح الدلالات القرآنية بفهم أنّ اللطف لا يرغم أحداً على الفعل. تقول آية: [**ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتّبعتم الشيطان إلاّ قليلاً**] (النساء/٨٣). المعنى واضح: الله يمكّننا من اختيار الفعل الواجب أو القبيح؛ وهو يساعد المستعدّين لحسن التصرّف. تظهر هذه الآية أيضاً أنّ هنالك أناساً قليلين يستطيعون توجيه أنفسهم بأنفسهم من دون تلقّي اللطف الإلهي[٦]. نجد

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٥٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢١.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٢١٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد السادس، ١، ص٢٠٦.

(٥) ابن حزم، الفصل، المجلّد الثاني، ص١٨١.

(٦) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٩٠.

معنىً قريباً في الآية: [**ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زَكَى منكم من أحد أبداً**] (النور/٢١). إذاً، أصحاب الإرادة الحسنة مؤيدون على طريق الخير[١].

الله لا يسهّل فعل الآثمين. ولو كان يفعل، لما كانوا مكلّفين ولا مستحقّين لأيّ عقاب؛ [**ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضرٍّ للجّوا في طغيانهم يعمهون**] (المؤمنون/٧٥). وهم لا يتلقّون اللطف كيلا يتمسّكوا بطغيانهم. لو أنّ الله لاحظ لديهم استعدادات جيّدة، لساعدهم حتماً[٢]. تقول آيةٌ أخرى: [**ولكن يُنزل بقدرٍ ما يشاء إنّه بعباده خبيرٌ بصير**] (الشورى/٢٧). يهدف تقديم الخيرات بقدرٍ إلى تجنّب أن يصبح الناس ظالمين. فهم ضعيفون ويسهل إغواؤهم: يمكن لليسر أن يحرفهم: [**ولو بسط الله الرزق لعباده لبَغَوا في الأرض**] (الشورى/٢٧). يتوافق اللطف مع المصلحة العليا للبشر. تشير الآية إلى أنّه حين لا تتطلّبه هذه المصلحة العليا، فالله يرفض تقديم لطفه[٣]. أمّا من يحسنون التصرّف، فيعينهم في درب الصلاح: [**والذين اهتدوا زادهم هدىً**] (محمّد/١٧). هكذا، يلي اللطف حسن النيّة ولا يخلقه[٤].

IV

اعتراضات المجبرة ودحضهم

يجادل المجبرة عموماً نظرية المعتزلة بصدد اللطف ويقدّمون عليها مجموعةً من الاعتراضات. يمكن تفسير موقفهم بواقع أنّهم لا يؤمنون بحرّية الإنسان. بالنسبة إليهم، يملي علينا الله أفعالنا وربّما يكلّفنا ما لا نطيقه[٥]. في عدّة نصوص، يذكر عبد الجبّار تلك الاعتراضات ويدحضها على ضوء عقيدة

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص١٩٧ -١٩٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٦٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص١٩٢ -١٩٤.

(٥) عبد الجبّار، شرح، ص٥١٩.

المعتزلة. بالنسبة إلى ضرار وتلاميذه، تمارَس القدرة على فعلٍ وعكسه. وهو يطرح السؤال التالي: هل يجب اللطف أم لا يجب؟ يردّ عبد الجبّار بأنّ الحجّة الأولى غير صالحة: يمكن أن يكون للفعل عينه فاعلان مختلفان. ويضيف أنّ نقاش نظرية اللطف مع المجبرة عبثٌ لأنّهم لا يفهمونها[١].

القدرة على الفعل ليست الفعل نفسه. على سبيل المثال، من دفع إلى غيره سكّيناً ليذبح بها بقرةً أو شاةً وأراد منه ذلك، يقال إنّه أعانه بتقديم أداة الفعل إليه. لكنّ تنفيذ هذا الغير الذبح بنفسه يعود إليه. وكذلك الحال في المعونة؛ فهي لا تختلط بالفعل، بل تسهّله. إنّ منح الله معونته لنا لا يعني أنّه يخلق فعلنا[٢]. وخلافاً للأطروحة الجبرية، الله لا يرغم أحداً على أن يعصي. يبقى الإنسان حرّاً في فعله وفق إرادته الحرّة[٣].

إذا قبلنا وجهة نظر المجبرة، لا يعود الفاعل سيّداً لأفعاله، ولا يستطيع تلقّي اللطف لأنّ أفعاله ليست من فعله. منطقياً، يلزم المجبرة إبطال القول بالنبوءات والشرائع وسائر ما يتعبّد تعالى به من حيث كان لطفاً. فإذا أقررنا أنّ القدرة موجبةٌ للفعل، فكيف يحتاج الفاعل اللطف؟ يكفي وفقهم امتلاك القدرة كي يتحقّق الفعل بالضرورة. الفعل يقع وليس للفاعل أيّ حصّةٍ في ذلك. ماذا يفيد اللطف في هذه الفرضية؟ على سبيل المثال، لا يحتاج المرميّ من شاهق إلى لطفٍ في نزوله؛ يخضع سقوطه إلى قانونٍ طبيعيٍّ لا شيء يمنع من تحقّقه[٤].

جعل المجبرة أيضاً التوفيق اسماً للقدرة. غير أنّ مصطلحاتهم غير صحيحة؛ فهي خارجةٌ عن اللغة والمعقول. اللطف والقدرة مفهومان مختلفان اختلافاً جذرياً[٥]. كما أنّهم يخطئون حين يريدون مماهاة العصمة بالمنع الصارم من ارتكاب الشرّ، إذ إنّ ذلك يعني إلغاء حرّية فعل الإنسان. وللحفاظ عليها، من

---

(١) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٧٧٩.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٣، ص١٩٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص٦.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص١٣.

المناسب إبقاء إمكانية الفعل في معنىً أو في آخر. ومن حُرم من هذه الإمكانية، كغير المؤهّل أو العاجز، لا يستطيع الاستفادة من العصمة؛ ولما كان لها أيّ معنى بالنسبة إليه. ويكرّر عبد الجبّار أنّه لا فائدة من النقاش مع المجبرة حول هذه النقطة(١).

يؤكّد الأشاعرة بدورهم أنّ الله يقدّم اللطف إلى هذا الإنسان أو ذاك، وفق استحقاقه. واللطف يتجدّد كلّ لحظة، طالما ينجز الفاعل أفعالاً مناسبة. بالنسبة إليهم، التوفيق هو تزامن القدرة التي يمنحها الله للإنسان مع الأفعال التي يخلقها فيه. ويجادل المعتزلة وجهة النظر هذه. يُمنَح اللطف للإنسان في البداية، بوصفه مكلّفاً، مثلما يمنَح القدرة على الفعل. وهو لا يمنح له بتقتيرٍ وكلّ لحظة، مثلما يعتقد الأشاعرة. يعلم الله بعلمٍ مسبقٍ ما نحن قادرون على فعله، لكنّه لا يتدخّل في أفعالنا ويتركنا سادةً لخيارنا(٢).

يحاول الشهرستاني ذو الميول الأشعرية إقامة تركيبٍ بين المذهبين، عبر التمييز بين شكلين للّطف: أحدهما عامّ والآخر خاصّ. يلاحظ أنّ اللطف العامّ يتوافق تقريباً مع التعريف المعتزلي ويتوافق مع قدرة العقل والرسالة النبويّة والوحي. أمّا اللطف الخاصّ، فهو لا يقدَّم إلاّ لبعض الأشخاص من ذوي الاستحقاق البارز (٣). لا يبدو هذا الحلّ التوافقيّ مرضِياً، على الرغم من التقريب الذي يرسمه مع النظرية المعتزلية. إذ يبقى التصوّر الأشعري حصرياً أكثر ممّا يجب وهو لا يقرّ الطابع المجاني للّطف ولا حرّية الإنسان. والحال أنّ المسألة المركزية تبقى دائماً بالنسبة إلى المعتزلة التوازن والتناغم بين قدرة الله من جانب، وحرّية الإنسان من جانبٍ آخر. يتعلّق الأمر باحترام سيادة الله ومبادرة الإنسان. يسمح اللطف بالذات بهذه المصالحة وهو لا يقتضي أيّ درجةٍ من الجبرية.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٣، ص١٦.

(٢) الشهرستاني، نهاية، ص ٤١١ -٤١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١٢.

القسم الخامس

الحرّية والعقاب

الإنسان مكلّفٌ بأفعاله في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ينجم الثواب والعقاب من تكليفه. الذنب على ضربين: ضربٌ لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى، ويوجِب على مرتكبه تقديم عوضٍ فوريٍّ كالسرقة أو القتل؛ وضربٌ يتبعه العقاب من جهة الله، وذلك لا يُستحَقّ إلاّ إلى المعصية، وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير مع نوعٍ من الرتبة، وهو أن يكون العاصي دون المَعصي[١]. أمّا إذا تمّ فعلٌ بإلجاء، فلا يثاب ولا يعاقب عليه[٢]. وقد رأينا أنّه توجد حالاتٌ لا يكون فيها البشر مكلّفين[٣]. يستحيل حينذاك مدحها أو ذمّها، ناهيك عن استحقاقها الثواب أو العقاب، لأفعالٍ لا يتولّونها بحرّية.

سواءٌ تعلّق الأمر بالأطفال أم بالمجانين أم الغافلين أم النائمين أم الملجئين، من السخف بمكانٍ أن يحاسَبوا. من الخطأ الزعم أنّه يجب عقاب الأطفال بذنوب آبائهم[٤]. ومنزلتهم مغايرةٌ لمنزلة الفاسق: إنّهم يدخلون الجنّة فوراً. أمّا الفاسق، فيعذَّب بالنار لأنّ الله العادل لا يمكن أن يكافئه طالما بقي

---

(١) عبد الجبّار، المغني، شرح، ص٦١١.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٨٦.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسم الثالث.

(٤) عبد الجبّار، شرح، ص٤٨٠.

سلوكه قبيحاً[1]. لولا أنّ البالغين يختارون أفعالهم بحرّية، لما عوقبوا. الثواب والعقاب متعلّقان بحرّية الإرادة تعلّقاً وثيقاً[2].

الثواب والعقاب مبنيّان على الوعد والوعيد؛ وهما يتحقّقان في المستقبل، في يوم الحساب. لا شيء يستطيع أن يعدّل هذا الوعد والوعيد، إلاّ في حال توبة صادقة، يتمّ التعبير عنها في الوقت المناسب. لكن إذا كان المرء قد ارتكب ذنباً عظيماً ولم يتب، سوف يلعَن إلى الأبد. وهو يستحقّ المدح على فعل الواجب وترك القبيح، وإن كان لا تلحقه مشقّة[3]. بصورة عامّة، يُستحَق الثواب بالواجب[4]. أمّا العقاب، فيستَحقّ بفعل القبيح أو الإخلال بالواجب[5]. لقد وعد الله صراحةً المطيعين بالثواب وتوعّد العصاة بالعقاب[6]. وهو يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[7]. هكذا، يرتبط الثواب والعقاب ارتباطاً وثيقاً بالتكليف.

I

الثواب والعقاب

يقرّ الجميع مبدأ الثواب والعقاب الذي يتأسّس على آيات عديدة: **[فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره ۞ ومن يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يره]** (الزلزلة/٧٨ -٧٩)؛ **[ليَجزي الله كلّ نفسٍ ما كسبت]** (إبراهيم/٥١). يختار الإنسان بحرّيةٍ

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٦٧.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الرابع.

(٣) عبد الجبّار، شرح، ص٦١٦.

(٤) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص١٧٩.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد ١١، ص١٤٥.

(٦) عبد الجبّار، شرح، ص٦٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص١٣٦.

أن يقوم بالفعل؛ هو يعرف العقاب الذي يمكن أن تستجرّه أفعاله الإرادية. لو أنّ الله قد خلقها فيه، لما كوفئ ولا عوقب[1]. بالنسبة إلى معظم الكتّاب المعتزلة، الثواب هو كلّ نفعٍ مستحقٍ، وهو منفعةٌ لا مضرّة؛ أمّا العقاب، فهو كلّ ضررٍ محضٍ يستَحقّ على الاستخفاف والنكال، أي المعاصي التي يرتكبها الفاعل عمداً[2]. [**وكنتم على شفا حفرةٍ من النار فأنقذكم منها**] (آل عمران/١٠٣). كان يمكن أن تؤدّي الذنوب المرتكبة إلى العقاب الأشدّ، لكنّ التوبة النصوح تسمح بتعليقه فالله يغفر للأشقياء التائبين[3]. تُظهر آيةٌ أخرى أنّ من بقوا على إثمهم محكومون بالعذاب: [**أمّا الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفيرٌ وشهيق خالدين فيها أبداً ما دامت السموات والأرض إلاّ ما شاء ربّك**] (هود/١٠٦). في المقابل، يقيم الأبرار في الجنّة: [**وأمّا الذين سُعدوا ففي الجنّة خالدين فيها**] (هود/١٠٨). سوف يجنون ثمار أفعالهم[4]. وفق حديثٍ يذكره عبد الجبّار، من قام بفعلٍ حسنٍ فله أجره؛ وهو يتلقّى أجراً مضاعفاً، إذا قلّد أحدٌ فعله[5].

يقيم بعض شيوخ المعتزلة موازنةً بين الحسنات والسيّئات. وهم يستدلّون بحديثٍ ينصّ على أنّ الصدقة تلغي الذنب. على سبيل المثال، إذا كان ذنبٌ معيّنٌ يستجرّ مقداراً معيّناً من العقوبة وصدقةً، ومقدار استحقاق أقلّ، ينقص العقاب بالنسب عينها. هذا هو رأي أبي هاشم الجبائي وفق شهادة الرضي[6]. يرفض أبو علي هذه الموازنة، مقرّاً في الآن عينه أنّ الفعل الذي يستحقّ المدح يمكن أن يلغي ذنباً. وبالفعل، يقول، لا يوجد قياسٌ مشتركٌ بين الاستحقاق والذنب؛ لو أنّهما كانا متعادلين، لألغى

(١) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٤٢٢ -٤٢٣.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٧٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٧٤.

(٥) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٢٧٥.

(٦) الرضي، مجازات، ص١٤٦.

أحدهما الآخر. في هذه الحالة، تختفي مسؤولية الإنسان. والحال أنّ التوافق الاجتماعي يشهد على أنّ الإنسان ينال إمّا الثواب أو العقاب؛ ليست هنالك منزلةٌ ثالثة[1].

إذا كان الاتفاق على الثواب مجمعاً عليه، فهنالك تباينات تظهر حول طبيعة العقاب ومدّته. لا يقرّ السلفيون إدانة العاصي الأزلية، فالله حرٌّ في أن يغفر له. أمّا الخوارج، فيعتقدون أنّ العقاب أزلي، سواءٌ تعلّق الأمر بالمذنب المؤمن أم بالكافر. يرى المرجئة أنّ الكبيرة لا تؤدّي إلى الإدانة بالضرورة. وعلى مثال الخوارج، يقرّ شيوخ المعتزلة أنّ العقاب أزليّ على كلّ كبيرة. وهم يستدلّون على ذلك بعدّة آيات: [**ومن يعصِ الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذابٌ مهين**] (النساء/١٤). لهذه الآية مدىً عامّ؛ وهي لا تتضمّن أيّ استثناء. [**ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها**] (النساء/٩٣). [**إنّ المجرمين في عذاب جهنّم خالدون**] (الزخرف/٧٤). هذه الآية أيضاً لا تتضمّن أيّ حصر[2]. وفق المعتزلة، ينبغي تمييز عقاب الفاسق المؤمن من عقاب الفاسق الكافر، على عكس رأي الخوارج[3].

يشهد نصٌّ لابن قتيبة على عدم الاتفاق مع المجبرة. فأثناء نقاش، أعلن عمرو بن عبيد، أحد أوائل شيوخ المعتزلة، قائلاً: «يؤتى بي يوم القيامة فأقام بين يدي الله فيقول لي: لمَ قلتَ إنّ القاتل في النار، فأقول: أنتَ قلته ثمّ تلا هذه الآية: [**ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم**] (النساء/٩٣)». فاعترض محادثه الجبري، إسحاق بن إبراهيم، قائلاً: «هل فكّرت في أنه (الله) ربّما يردّ عليك: لكنّني قلت: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (النساء/٤٨). من أين علمت أنّي لا أشاء أن أغفر؟»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٦٥٧ -٦٦١.

(٣) السفاريني، لوامع، المجلّد الأوّل، ص٣٨٩.

(٤) ابن قتيبة، المختلف، ص٩٢ -٩٣.

تبنّى البغدادية من شيوخ المعتزلة موقف عمرو، وفق نصٍّ لعبد الجبّار. هل يمكن أن يعفو الله عن المعاصي؟ لديه بالتأكيد القدرة على ذلك. يتّفق المجبرة والمعتزلة بصدد هذه النقطة. لكن هل يفعل الله ذلك؟ بالنسبة إلى البغدادية من المعتزلة، يوضح عبد الجبّار، لا يجوز أن يعفو الله عن العصاة لأنّه وعد بأن يثيب أو يعاقب الناس، وفق أفعالهم؛ وقد أوجبوا على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة وألاّ يسقط ذنوبهم. العقاب عند هؤلاء الشيوخ أعلى حالاً في الوجوب من الثواب؛ ويجب فعله بكلّ حال. وقد انتقد شيوخٌ معتزلةٌ آخرون تلك الأطروحة، والأرجح أنّ ذلك قد تمّ إثر اعتراضات المجبرة، وذكّروا أنّ الله يسقط الذنوب إذا تاب الفاسقون توبةً صادقة[1].

يقدّم أبو هاشم الجبائي رأيين خاصّين به. فهو يقول باستحقاق الذمّ والشكر على فعل الغير، فزعم أنّ زيداً لو أمر عمراً بأن يعطي غيره فأعطاه استحقّ الشكر على فعل الغير من قابض العطيّة التي هي فعل غيره، وكذلك لو أمره بمعصية ففعلها لا يستحقّ الذمّ على نفسه المعصية التي هي فعل غيره. ويؤكّد أبو هاشم أيضاً إنّ الإنسان يستحقّ الذمّ والعقاب الدائم، لا على فعل، ولكن من أجل أنّه لم يفعل ما أُمر به مع قدرته عليه وتوفّر الآلة فيه وارتفاع الموانع منه[2].

II

أطروحة المرجئة ودحضها

يزعم المرجئة أنّ الفاسق لا يستحقّ العقوبة. يذهب مقاتل بن سليمان والكرامية إلى أنّ الفاسق لا يعاقب بل إنّ المشرك لا يعاقب أيضاً، غير أنّهم لا يظهرون هذا المذهب بل يسرّونه. ويلاحظ عبد الجبّار أنّ مذهبهم هذا فاسد، ويدلّ على هذا الفساد العقلُ والشرع. فمن وجهة النظر العقلية،

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٦٤٤ -٦٤٦.

(٢) البغدادي، الفرق، ص١٨٦ -١٨٧.

إذا علم الفاسق أنّه لا يُعاقب وإن ارتكب الكبيرة فلا شيء يمنعه من الاستمرار في القبيح بسبب العصمة التي يتمتّع بها. ويكون في الحكم كأن قيل له: «افعل فلا بأس عليك». ومن وجهة نظر الشرع، اتفقت الأمّة على أنّ المشرك يعذّب بين أطباق النيران ويعاقب أبد الآبدين ودهر الداهرين. وبالفعل، إمّا أن يدخل الفاسق النار أو الجنّة (إذا تاب، بطبيعة الحال)؛ وليس هنالك من احتمالٍ ثالث. إذا قبلنا الافتراض الأوّل، فهذا ما يقوله المعتزلة؛ وإذا قلنا بالافتراض الثاني، فالفاسق استحقّ ثواب الله ومغفرته. كما أنّ هذا الغفران يخضع لبعض الشروط[1]. على كلّ حال، يستحقّ الفاسق العقوبة.

يناقض الشرع صراحةً رأي المرجئة. إذ تشير آياتٌ كثيرةٌ، كما رأينا أعلاه، إلى أنّ الثواب والعقاب مبرّران. الله صادقٌ ولا يمكن أن يخدعنا. والحال أنّه أوعد الفاسق بالعقاب. يستحيل التشكيك في هذا الوعيد الذي لابدّ أن يتمّ تنفيذه[2]. من حيث المبدأ، كان يتوجّب على المرجئة، وفق مذهبهم، أن يتوقّفوا في وعيد الكفّار. لكنّهم لو فعلوا لانسلخوا عن الدين. ينبغي إذاً أن نعترف بصحّة وجهة نظر المعتزلة: عقاب الفاسق مبرّرٌ وهو أبديٌّ، لكن قد يتوقّف إذا تاب الفاسق توبةً نصوحاً[3].

من جانبٍ آخر، يستدلّ المرجئة بأحد الأحاديث النبوية ويعتقدون أنّهم بذلك يعزّزون رأيهم. يقولون إنّه وفق هذا النصّ، قد يتمكّن الفاسق من الإفلات من جهنّم بعد أن يخضع لعقابٍ مؤقّت؛ إذاً، العذاب ليس أبدياً، خلافاً لوجهة نظر الخوارج والمعتزلة. لكنّ عبد الجبّار يعترض بالقول إنّ هذا الحديث لم تثبت صحّته ولا يستطيع المرجئة الاحتجاج به. ويضيف إنّه توجد في المقابل أخبارٌ رويت عن النبيّ في هذا الباب وتؤكّد نظرية المعتزلة، ومن

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٦٤٨ -٦٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٦٦.

جملتها قوله: «لا يدخل الجنّة مدمن خمرٍ ولا نمّامٌ ولا عاق». ويدين حديثٌ آخر إدانةً صارمةً قتل النفس، سواءٌ استخدم المذنب سلاحاً أم سمّاً. ينجم العقاب الأبدي عن أحد هذه الذنوب(١).

III

التوبة والعفو عن الذنوب

لا بدّ من أن يكون للمكلّف طريقٌ إلى رفع العقوبة عن نفسه: فإذا تاب عمن فعل القبيح لا يستحقّ بعده الذمّ والعقاب. كلّ مكلّف قادرٌ على التوبة. التوبة كافيةٌ إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى، وأمّا إذا كان بينه وبين الآدميين بأن يكون إساءةً إلى الغير، فالواجب أن يُنظر: فإن كان قتلاً، يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح ويسلّم نفسه إلى وليّ المقتول. وإن كان غصباً، يردّ المغصوب بعينه إن كان باقياً، وإلاّ فقيمته إن كان من ذوات القيمة، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال. في جميع الأحوال، يجب على المذنب الاعتراف بخطئه والاعتذار اعتذاراً صحيحاً(٢). بصورةٍ عامّة، تسمح التوبة بدفع العقاب الدائم الذي يستحقّه الفاسق إثر ارتكابه كبيرةً(٣).

تظهر التوبة من الآية: **[ثمّ تولّيتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين]** (البقرة/٦٤). يستنتج المجبرة من ذلك أنّها من فعل الله. لكنّ هذا التفسير غير صحيح: لو أنّ التوبة من صنع الله، فلماذا يلوم الإنسان؟(٤) في الحقيقة، الله يسهّل عودة الفاسق إلى سواء السبيل؛ هذا الرجل

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٧٢ -٦٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣١.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١٤، ص١٦٩.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص٩٥.

غير مدانٍ طالما رغب في التوبة. وهذا هو بصورةٍ خاصّة معنى الآية ٢٧ من سورة البقرة، وفق عبد الجبّار[١].

يعفى عن الذنوب بعد التوبة النصوح: **[وأنيبوا إلى ربّكم]** (الزمر/٥٤). مصطلحا توبة وإنابة مترادفان. لكنّ الندم يرافق الفعل الحسن بقدر ما يرافق الذنب، في حين تحيل التوبة دائماً إلى الأفعال القبيحة. في الحالة الأولى، نحسن إلى الغير - وهذا أمرٌ يستحق الإشادة؛ ثمّ نندم على ما فعلناه من الإحسان، فإنّ ندمنا على ذلك يسقط كلّ ما كنّا نستحقّه. وفي الحالة الثانية، نحسن إلى الغير قدراً من الإحسان ثمّ نسيئ إليه إساءةً هي أعظم من ذلك بكثير، فيلغى الفعل الحسن ولا نستحقّ مدحاً ولا شكراً كما كنّا نستحقّ من قبل الإساءة[٢].

لا تكون كلّ توبةٍ صالحةً بالضرورة. وكي تكون كذلك، هنالك شرطان ضروريان: الإخلاص وعدم العودة إلى المعصية. وإذا عدنا عن التوبة، يلغى العفو عن الذنب، وذلك وفق الآية: **[إنّ الذين كفروا بعد إيمانهم ثمّ ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم]** (٣/٩٠)[٣]. بالنسبة إلى بشر بن المعتمر، من يرتكب كبيرةً يستحقّ عقاباً، إلاّ إذا تاب توبةً نصوحاً وابتعد نهائياً عن الشر. لكن إذا ارتكب ذنباً جديداً، يخسر ميزة الغفران التي نالها؛ والعقوبة التي يتلقّاها تنطبق في الآن ذاته على الذنب الأول والذنب الثاني. فقد كان الغفران الأوّل شرطياً؛ ومنحه الله شرط ألاّ يعود المذنب إلى ذنبه[٤]. ويستعيد أبو علي الجبائي الفكرة عينها: «ليست التوبة على ارتكاب معصيةٍ صالحة إذا واصلنا فجوراً آخر أو واصلنا تكرار فعلٍ يعدّ قبيحاً، في حين يمكن أن يكون حسناً».

يقدّم عبد الجبّار عدّة أمثلةٍ بهذا المعنى. فالتوبة عن معصيةٍ صالحةٌ إذا تبنا عن المعاصي كلّها. أمّا إذا تبنا عن اعتداءٍ على الغير وواصلنا

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٨٢.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٦٤٣.

(٣) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٥١.

(٤) الخيّاط، انتصار، ص٥٩.

عدم تسديد دينٍ، على سبيل المثال، فلا تكون التوبة صالحة. من قتل ابناً لغيره وزنى بحرمته لا يحسن منه قبوله توبةٍ من أحد الذنبين مع إصراره على الآخر[١].

ويجادل الأشعري البغدادي وجهة النظر هذه: «أن يكون التائب عن بعض ذنوبه قد ناقض وثاب عن ذنبه لقبحه وأصرّ على قبيحٍ آخر فلمَ لا تصحّ توبته من الذي ثاب منه؟»[٢] لكن بالنسبة إلى المعتزلة، يشرح أبو هاشم، الحياة الأخلاقية كلٌّ متكامل: كي تكون من أهل الصلاح، ينبغي أن يكون ضميرك خالياً من الذنوب. بصدد هذه النقطة، يبقى التباين كاملاً بين المعتزلة والأشعرية. غير أنّهم يتوافقون على أنّ نتيجة التوبة غير مضمونة، إذ إنّ الله حرٌّ في أن يمنح الغفران للتائب أو يمنعه عنه[٣]؛ وهو يؤجّل الذنوب كرماً، لا وجوباً: [**فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإنّ الله يتوب عليه**] (المائدة/٣٩).

لا تبرّر التوبة رغبة المذنب في التحوّل عن الفعل القبيح بعد أن فهم طابعه الضار[٤]. إنّه يريد التوبة من تلقاء نفسه؛ وهذا يثبت أنّه يبقى حرّاً في أن يفعل ذلك، خلافاً لأطروحة المجبرة التي تنكر على الإنسان كلّ قدرةٍ على تقرير مصيره على هواه. هذا ما تظهره الآية: [**وليست التوبة على الله للّذين يعملون السيّئات حتّى إذا حضر أحدَهم الموت قال إنّي تبتُ الآن**] (النساء/١٨). في آخر حياته، يكون المذنب عاجزاً عن الفعل؛ لا تعود لديه إمكانية استدراك نفسه عبر قيامه بأفعالٍ ينجزها بحرّية[٥]. ترتبط التوبة على نحوٍ ضروري بالفاعل الذي يتوب حين يعي سوء سلوكه ويغيّره تغييراً جذرياً.

---

(١) البغدادي، الفرق، ترجمه ألبير نصر نادر A. Nader بعنوان: *Le Système*، ص٣٠٥ -٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٦.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٨٧.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، ص١٦١.

(٥) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٥١.

علينا استبعاد التفسير الجبري للآية التالية: [**وإنّ ربّك لذو مغفرةٍ للناس على ظلمهم**] (الرعد/٦). إذا قرأنا هذا النصّ قراءةً حرفية، فهو يؤدّي إلى تشجيع العصاة. لكنّ المعنى الظاهر غير مناسبٍ هنا؛ ينبغي شرحه وإقرار أنّ الله يغفر لهؤلاء الناس إذا رجعوا عن المعصية[١]. وفق آيةٍ أخرى، رأينا أنّ الله لا يقبل توبة المذنبين طالما لم يتوبوا (آل عمران/٩٠). والآية التي تلي مباشرةً تلك التي ذكرناها تؤكّد هذا المعنى: [**إنّ الذين ماتوا وهم كفّارٌ فلن يُقبل من أحدهم ملءُ الأرض ذهباً ولو افتدى به**] (آل عمران/٩١). إذاً، الأطروحة الجبرية مجرّدةٌ من الأساس[٢]. كما تظهر هشاشة هذه الأطروحة من الآية: [**وسارعوا إلى مغفرةٍ من ربّكم**] (آل عمران/١٣٣). وهي تعني بوضوحٍ أنّ البشر أحرارٌ في التحوّل عن المعصية والعودة إلى الصراط المستقيم. وهم يخبَرون أنّه من الضروري فعل ذلك قبل فوات الأوان[٣].

IV

هل الشفاعة ممكنة؟

لا يقبل جهم شفاعة الإنسان. وعلى أثره، يتبنّى مؤلّفون آخرون الموقف نفسه. وفق ابن حزم، من يرفضون الشفاعة هم الخوارج والمعتزلة. أمّا من يقبلونها، فهم السلفيّون عموماً، الأشاعرة والكرّامية وبعض الرافضة[٤]. بالنسبة إلى المعتزلة، يناقض مبدأ الشفاعة مبدأ العقاب العادل، بما أنّ كلّ إنسانٍ يثاب أو يعاقب وفق أفعاله[٥]. لا أحد يستطيع أن يشفع لآخر وينقذه من

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٦٨٣.

(٢) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٥٢.

(٣) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٦١.

(٤) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٦٣.

(٥) عسالي، جهم، ص١٤٨ -١٤٩.

العقاب. أمّا السلفيّون، فيؤكّدون إمكانية الشفاعة وفائدتها. يزعم المرجئة أنّها تستطيع إلغاء العقوبة أو تعليقها[١]. وهم يعلنون أنّها يمكن أن تمتدّ لجميع الفسّاق، في حين يحصرها المعتزلة بالتائبين من الفاسقين[٢]، سواءٌ أكانوا مؤمنين أم كافرين.

لدعم أطروحتهم، يستدلّ المرجئة بآياتٍ وأحاديث نبوية عدّة، يشرحها الكتّاب المعتزلة على نحوٍ مغايرٍ ويذكرون أخرى تعزّز وجهة نظرهم. يوضح عبد الجبّار، بعد أن يقرّ أنّ النبيّ وحده له حقّ الشفاعة، أنّه لا يستطيع الدفاع عن الفاسقين الذين لم يتوبوا. الشفاعة النبوية ممكنةٌ بشرطين: أ - أن يسمح بها الله؛ ب - أن تكون مقبولةً. والحال أنّ الله يقول: **[ما للظالمين من حميمٍ ولا شفيعٍ يطاع]** (غافر/١٨). من غير الوارد أن يشفع النبيّ لمن يصرّون على فسقهم[٣]. وهو يحتفظ بفعله للمؤمنين من المذنبين[٤]. بصورةٍ عامّة، يتمتّع جميع الأنبياء بالقدرة على الشفاعة، لكن فقط ضمن الحدود المسموح بها: **[ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى]** (الأنبياء/٢٨). **[واتّقوا يوماً لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً ولا يُقبل منها شفاعة]** (البقرة/٤٨). تظهر هذه الآية أنّ فعل النبيّ لا يمارس لصالح صاحب الكبيرة؛ وهو لا يترك مجالاً لأيّ استثناء. **[وما للظالمين من أنصار]** (آل عمران/١٩٢): إذاً، لا يستطيع الفاسقون الاستفادة من الشفاعة؛ بالتالي، أطروحة المجبرة التي تؤكّد أنّ الشفاعة يمكن أن تمنع المذنب من ولوج النار أطروحةٌ غير مقبولة[٥].

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٦٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٨٩.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الثاني، ص٤٩٩ وص٦٠٠.

(٥) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٩٠، ص١٧٧، ص٥٢٤.

لا يمكن تصوّر تدخّلٍ لصالح «أعداء الله»، كالفاسق أو الكافر[1]. [**والظالمون ما لهم من وليٍّ ولا نصير**] (الشورى/٨)؛ [**يوم تُبلى السرائر ۞ فما له من قوّةٍ ولا ناصر**] (الطارق/٩ -١٠). وفق هذه الآيات، من الواضح أنّ المذنب الذي استحقّ حكمه لن يتمكّن من الإفلات من العقاب الأزلي؛ لا أحد سيشفع له[2]. [**في جنّاتٍ يتساءلون ۞ عن المجرمين ۞ ما سلَكَكُم في سَقَر ۞ قالوا لم نكُ من المصلّين ۞ ولم نكُ نطعم المسكين ۞ وكنّا نخوض مع الخائضين ۞ وكنّا نكذّب بيوم الدين ۞ حتّى أتانا اليقين ۞ فما تنفعهم شفاعة الشافعين**] (المدّثر/٤٠ -٤٨). هكذا، لابدّ من أن يكفّر المذنبون عن ذنوبهم[3].

يستأنف الزمخشري بدوره مواقف سابقيه من المعتزلة ويؤكّدها مجدّداً. يفسّر أنّ الشفاعة لا تنطبق على الفاسقين، وفق الآية ٤٨ من سورة المدّثر: [**فما تنفعهم شفاعة الشافعين**]. سوف تمنح الشفاعة لمن تقبل الشفاعة له، مثلما تشير إليه الآية: [**يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً لا يتكلّمون إلاّ من أذِن له الرحمن وقال صواباً**] (النبأ/٣٨). والشفاعة مفيدةٌ يوم الدينونة لمن أجاز الله الشفاعة لهم؛ أمّا الآخرون، فلن تنفعهم أيّ شفاعة[4].

لكن بالنسبة إلى الصابوني، الكاتب ذي الميول الماتريدية (توفي في العام ١١٤٨/٥٨٠) الذي كان يعرف جيّداً أطروحات المعتزلة وتفسير الزمخشري (توفي في العام ١٠٧٥/٤٦٧)، توجد آياتٌ تؤكّد الشفاعة صراحةً: [**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**] (محمّد/١٩). يُظهر هذا النصّ أنّ الشفاعة حقيقية[5]. وقد رأينا، وفق عبد الجبّار، أنّ المعتزلة

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٤٩٣ -٤٩٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٦٠٤ وص٦٨٦.

(٣) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص٢٥٠.

(٤) الجويني، منهج، ص١٣٢.

(٥) الصابوني، كتاب البداية، ص١٤٤.

لا يجادلون في شفاعة النبيّ إذا احترمت الشروط المطلوبة. ويستدلّ الصابوني بالآية: [**فما تنفعهم شفاعة الشافعين**] (المدثر/٤٨)؛ في رأيه، يستهدف هذا النصّ الكافرين ويعترف ضمناً بصلاحية الشفاعة للمؤمنين[١].

وفق عبد الجبّار، لا يتطرّق السجال إلى حقيقة الشفاعة، بل إلى مجال تطبيقها؛ ولن يستثنى منها أبداً المؤمنون المذنبون التائبون. ويضيف أنّه من غير الوارد جهل فائدتها، فهي تهدف إلى توفير نفعٍ أو دفع ضرر، في حين يقصرها المرجئة على الحالة الثانية فقط. فإنّ الوزير مثلاً قد يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجبٍ من حجّابه الضرر، أو ليميّزه من الحجّاب[٢].

يتمّ أيضاً ذكر الأحاديث دفاعاً عن وجهة النظر السلفية. يقول النبي: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». يردّ عبد الجبّار أنّ هذا الخبر لم تثبت صحّته أولاً، ولو صحّ فإنّه منقولٌ بطريق الآحاد عن النبيّ فلا يصحّ الاحتجاج به. كما يزيح أحاديث أخرى أو يفسّرها بما يوافق عقيدة المعتزلة. بالنسبة إليه، شفاعة النبيّ حقيقية، لكنّها لا تصحّ إلاّ إذا تاب المؤمن عن ذنبه. ومتى اعترض أحدٌ بالقول إنّ التائب في غنىً عن الشفاعة ولا فائدة فيها، يقول المعتزلة، وفق عبد الجبّار، إنّ ما استحقّ التائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلاّ مقدار ما قد استحقّه بالتوبة[٣].

في نهاية المطاف، يبقى أن نذكر بعض التباينات بين بعض المؤلّفين المعتزلة. وفق أبي الهذيل، تثبت الشفاعة لأصحاب الصغائر. ويقول عبد الجبّار إنّ وجهة النظر هذه خاطئة، لأنّ الصغائر قد تنال العفو إذا غيّر المذنب سلوكه ونفّذ أوامر الله. في هذه الحالة، لا لزوم للشفاعة[٤]. ويذهب أبو هاشم الجبائي إلى أنّه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب. يعترض

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٤ -١٤٥.

(٢) عبد الجبّار، شرح، ص٦٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٩١.

عبد الجبّار بالقول إنّ شفاعة الفسّاق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا يتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصّد للآخر حتّى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك ههنا[١].

أخيراً، تقترح عقيدة المعتزلة ضمان حرّية الإنسان لتبرّر تبريراً كاملاً العقاب الذي تستحقّه. وسواءٌ أتصرّف على نحوٍ حسنٍ أم على نحوٍ قبيح، فمن الواضح أنّه مسؤولٌ عن خياره وعن العواقب الناجمة منه. من غير الوارد أن يستطيع ذكر حجّةٍ سهلةٍ كالتدخّل الإلهي أو القدر الذي لا يحيد حين يذنب عمداً، من دون أن يضغط عليه أحدٌ أو يمنعه من الفعل وفق إرادته الخاصّة. يبقى سيّداً لفعله الحسن أو القبيح؛ وإذا تاب، يمكن أن ينال العفو. في بعض الشروط، يمكن أن يحصل على شفاعة النبيّ. لكنّ توسّط شخصٍ آخر غير وارد، سواءٌ أكان من أقاربه أو من أصدقائه أو من الأولياء. يتوجّب على الإنسان الحرّ، الواعي لقدراته ولنقاط ضعفه، أن يعتمد قبل كلّ شيءٍ على نفسه وأن ينظُم سلوكه وفقاً للعقل والشرع، وقد لاحظنا سابقاً توافقهما التامّ[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٨٨ -٦٨٩.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الرابع، القسم الأول.

الفصل الخامس

انتشار الاعتزال

في البداية، تعرّض الاعتزال لرفضٍ قوي، كما رأينا، ولاسيما نظريته بصدد الحرّية. خصوم هذه العقيدة كثيرون ومتحمّسون. تظهر جميع المدارس التقليدية عداءها لفكرة أن يستطيع الإنسان تحديد مصيره بحرّيةٍ والفعلَ وفق إرادته وحدها. يتّخذ ابن حنبل (توفي في العام ٨٥٥/٢٤١) وتلاميذه موقفاً ضدّ الحرّية بعنادٍ لن يتزحزح حتى ابن الجوزي (توفي في العام ١٢٠٠/٥٩٧) وابن تيمية (توفي في العام ١٣٢٨/٧٢٨). لم تكن معارضة الأشاعرة أقلّ شدّةً. فقد انفصل الأشعري (توفي في العام ١٠١٣/٣٢٤) بصخبٍ عن شيخه أبي علي الجبائي وانضمّ إلى ابن حنبل[١]. حتّى الباقلاّني (توفّي في العام ١٠١٣/٤٠٣)، المعاصر لعبد الجبّار (توفّي في العام ٤١٥ - ١٠٢٥)، تواصلت السجالات بينهما ولم يظهر أيّ تقارب.

لكن بعد مقاومةٍ متصلّبة، ارتسم تطوّر. ذات يوم، سئل عبيد الله بن الحسن، قاضي البصرة، عن متبنّي القضاء والقدر وحرّية الإرادة، فأعلن قائلاً: «كلٌّ مصيب، هؤلاء قومٌ عظّموا الله، وهؤلاء قومٌ نزّهوا الله»[٢]. أصبحت العقائد الخصمة أكثر نفوذيّةً لمحاجّة المعتزلة. لم يعد أحدٌ يريد الدفاع عن الأطروحات الجبرية المنسوبة لجهم ومجموعته. وقد أخذ الناس يبحثون عن حلٍّ وسطٍ بين المجبرة والمعتزلة. تمّ الاعتراف بأنّ المنهج العقلاني في التفسير يمكن أن يكون مفيداً ولم يعد هنالك تردّدٌ في الاستفادة منه. وقد فرضت فكرة العدالة نفسها تدريجياً، وتمّ في نهاية المطاف إقرار أنّ العقاب لا يكون عادلاً إلاّ إذا كانت مسؤولية الإنسان موجودةً. وقد أفسح بعض الصوفيين حتّى، من مناصري التسليم إلى الله، مكاناً لمبادرة الإنسان وقبلوا، جزئياً على الأقلّ، قدرته على الفعل. استقبل معظم المذاهب الصراطية أو المنشقّة، الفلسفية أو الصوفية، عدّة موضوعاتٍ معتزلية، كحرّية الاختيار والأخلاق العقلانية وتزامن الإيمان والعقل. تغلغلت مثلُ هذه الأفكار في معظم الأوساط وانتشرت في أبعد الأصقاع. بعد فترةٍ من الخمول امتدّت من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر/ الرابع عشر إلى الثامن عشر، انبثقت مجدداً مع النهضة في القرن التاسع عشر الميلادي وواصلت إلهام قطاعاتٍ واسعة من الرأي والدوائر المثقّفة حتّى أيامنا هذه.

في هذا الفصل، يبقى علينا رسم الخطوط العريضة لهذا التطوّر وتقدير قيمة عقيدة المعتزلة بصدد حرّية الإنسان، جاهدين لاستخراج الملامح التي تبقى راهنةً بالنسبة إلى عصرنا.

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، III و IV.

(٢) ابن قتيبة، المختلف، ص٥١.

القسم الأوّل

الاعتزال والسنّة

I

انفتاح الأوساط الحنبلية

انفتحت الأوساط الحنبلية تدريجياً على أفكار المعتزلة ولاسيّما على مسألة حرّية الإرادة. ارتسم التغلغل مع أبي يعلى، بعد قرونٍ من المعارضة المنهجية. استلهم هذا الشيخ الحنبلي (توفي في العام ١٠٦٦/٤٥٨) على نحوٍ خاصٍّ من المنهجية المعتزلية. وقد مضى ابن عقيل (توفي في العام ١١١٩/٥١٣) إلى مدىً أبعد من ذلك واستخدم التأويل الذي رفضه أوائل الحنابلة رفضاً قطعياً. وفق شهادة ابن تيمية، ابتعد ابن عقيل في شبابه عن الصراطية واقترب من الاعتزال[١]. يلاحظ ابن تيميّة أيضاً أنّ ابن عقيل يؤكّد، على أثر المعتزلة، وجود حكمةٍ إلهيةٍ مغايرةٍ لجوهره[٢]. في العام ١٠٧٢/٤٦٥، اضطرّ ابن عقيل نفسه إلى التّراجع علناً وتخلّى عن ميوله المعتزلية[٣].

خضع ابن الجوزي (توفي في العام ١٢٠٠/٥٩٧) لتأثير ابن عقيل واستعمل بدوره منهج المعتزلة في التأويل. وقد انتقده شيوخ المعتزلة لهذا السبب، وفق نصٍّ لابن رجب[٤]. وعلى مثال شيوخ المعتزلة، دحض ابن

---

(١) جورج مقدسي، ابن عقيل، ص٥٠٨ -٥٠٩.
(٢) ابن تيمية، تفسير، ص٥٢.
(٣) جورج مقدسي، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٨.
(٤) المصدر السابق، ص٤.

الجوزي التشبيهيين، مستنداً إلى النصّ المنزل والتفكّر[١]. انتقد الاتّباع وأوصى بالاجتهاد الحرّ[٢] واستخدام العقل[٣]. وقد شجب الصوفية السلبية عند الصوفيين وعاب عليهم التخلّي عن العلم لصالح التأمّل. يقول إنّهم يهملون الجسد والحياة الدنيا ويغرقون في الجهل والضلال، إلى حدّ الابتعاد عن الدرب الديني. فهم يستعملون أحاديث منحولة ويحتقرون العلماء[٤]. وقد كرّس ابن الجوزي كتاباً للحلاّج، الصوفي الشهير، وعدّه مناصراً للجبر[٥].

مع ابن تيمية (توفي في العام ٧٢٨ -١٣٢٨)، تمّ تخطّي مرحلة جديدة. فقد ازداد ابتعاد الحنبلية عن القدرية التقليدية. يلاحظ الشيخ الشهير أنّ الحلّ الصحيح هو الحلّ الواقع بين موقف المجبرة وموقف المعتزلة. وهو يسعى للمصالحة بين قدرة الله بقدرة وبين حرّية الإنسان. يقول: «والعباد فاعلون حقيقةً الله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر والبرّ والفاجر والمصلّي والصائم، وللعباد قدرةٌ على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم»[٦]. المعتزلة والأشاعرة محقّون جزئياً وخاطئون جزئياً: المعتزلة محقّون حين يؤكّدن تنزيه الله، لكنّهم يخطئون بصدد خلق الأفعال؛ والأشاعرة مصيبون حين يقرّون القدر، لكنّهم يرتكبون خطأً حين يرفضون الأخلاق العقلية[٧]. لا تتوافق عقيدة الجبر مع الصراطية؛ فهي تتضمّن الإكراه، في حين أنّ الله لا يكرِه أحداً. الإنسان حرٌّ في اختيار الخير أو الشر[٨].

---

(١) ابن الجوزي، صيد الخاطر، المجلّد الأوّل، ص١٢٨.

(٢) المصدر السابق، المجلّد الأوّل، ص٤٢٢ والمجلّد الثاني، ص٥٠٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص٥١٨.

(٤) ابن الجوزي، تلبيس، ص١٥٠ -١٥٢ وص١٦٤.

(٥) المصدر السابق، ص١٧١ -١٧٢.

(٦) ابن تيمية، الواسطية، ص٢٧ -٢٨، أورده ابن بطّة، العقيدة، ترجمه لاوست، ص٩٢، الحاشية رقم ١.

(٧) ابن تيمية، تفسير، ص١٦٤.

(٨) المصدر نفسه، ص٥٩ -٦١.

يتّفق ابن تيمية مع المعتزلة بصدد مبدأ العدالة الإلهية. الله لا يفعل وفق إرادةٍ تعسّفية؛ من غير المنطقي قبول الظلم منه. يخطئ الأشاعرة حين يضحّون بحكمة الله لصالح قدرته بقدرة. من غير المقبول الزعم بأنّ الله يرغمنا على فعل القبيح. مسؤوليتنا غير قابلةٍ للنقاش، كمسؤولية أبينا آدم والشيطان نفسه[١].

العقل مع الوحي متّفقان ومتكاملان. لا يكفي أيٌّ منهما بمفرده. البرهان العقلي لا يتناقض مع البرهان القرآني، مثلما يظهر عبد الجبّار الذي يستشهد به ابن تيمية[٢]. وجهة نظر المعتزلة صحيحة، في حين أنّ وجهة نظر المجبرة خاطئة. يتمثّل انتقاد ابن تيمية للمجبرة في أنّ عقيدتهم لا تؤسّس الحياة الأخلاقية على أسسٍ متينة، فهي ترفض وجود أخلاقٍ ملازمةٍ للفعل البشري؛ كما أنّها تخضع هذا الفعل للأمر الإلهي وحده، في حين يمكن أن يكون له توصيفٌ أخلاقي، إمّا بذاته أو وفق أمر الله أو للسببين معاً. وبالفعل، للشريعة أسسٌ عقلية[٣].

بصدد نقاطٍ أخرى، يرفض ابن تيمية منح أفضليةٍ لأيٍّ من المجبرة أو المعتزلة؛ وهو يستدلّ[٤] صراحةً بالجبري أبي عبد الله الرازي وبالمعتزلي أبي الحسن البصري. لا يخطئ المجبرة حين يقولون إنّ الله يضلّ من يشاء: **[وما يضلّ به إلاّ الفاسقين]** (البقرة/٢٦)؛ وقد ضلّ المجبرة عن المعنى القرآني الحقيقي وأساءوا فهمه[٥]، كما أخطأوا حين زعموا أنّ الإنسان محكومٌ بالعقاب، رغماً عنه؛ العقاب لاحقٌ للذنب ولا يوجد قبله[٦]. كما يخطئون حين لا يميّزون الأفعال الحسنة من الأفعال القبيحة[٧]. والمعتزلة قابلون للانتقاد حين ينظرون في النوعية الاخلاقية للفعل من دون ينظروا في صانعه؛ ويخطئون حين يريدون

---

(١) ابن تيمية، المجموعة، المجلّد الخامس، ص٧٨، ١١٤، ١٣٠، ١٣٤.

(٢) ابن تيمية، تفسير، ص٩٦، ٣٥٣، ٣٨٦.

(٣) ابن تيمية، المجموعة، المجلّد الخامس، ص٣٠.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص٣٠.

(٥) ابن تيمية، تفسير، ص٨٨.

(٦) المصدر السابق، ص٤٦٨.

(٧) ابن تيمية، المجموعة، المجلّد الخامس، ص١٦٥.

الحكم على أفعال الله على ضوء الأفعال البشرية. فعقلنا عاجزٌ عن أن يفهم بمفرده الحكمة الإلهية[١]. لكنّ القدريين هم بصورة عامّة أقرب إلى الصراطية من المجبرة والصوفيين الذين لا تعدّ مواقفهم مقبولة[٢].

على خطى ابن تيمية، تبنّى تلميذه ابن القيّم (توفي في العام ١٣٥٩/٧٥١) المواقف عينها وبحث عن حلٍ وسطٍ بين مناصري القدرية ومواقف مناصري حرّية الاختيار. يقول إنّ المدرسة السنّية (الصراطية) تحتلّ المكان الوسط تماماً بين المجبرة والقدريين. بالنسبة إليه، يحتوي كلٌّ من العقيدتين جزءاً من الصواب تستقبلها الصراطية من دون مشكلات[٣]. تبدو له نظرية الكسب غامضة؛ من المناسب الاعتراف بأنّ الإنسان حرٌّ في أفعاله، نظراً لأنّ الله لا يكرِه. الله غير ظالمٍ وهو لا يكرِه أحداً على سوء التصرّف[٤].

II

تطوّر الأشعرية

كذلك، تطوّرت الأشعرية بتأثير الاعتزال. وقد رأينا أنّ الباقلاّني قبِل النقاش مع المعتزلي الأحدب[٥]. وقد حاول إظهار أنّ الأشعري أراد إثبات أنّ الإنسان حرٌّ في الفعل والاختيار. قال إنّه لهذه الغاية طوّر نظريته عن الكسب. لكنّ الجويني (توفي في العام ١٠٨٥/٣٧٨) ابتعد ابتعاداً واضحاً عن الأشعرية بصدد هذه النقطة. في رأيه، إذا عرّفنا الكسب بوصفه قدرةً محتملةً لدى الإنسان، من دون تأثيرٍ على إنتاج فعله، نصل إلى نفي هذه القدرة. من

(١) المصدر السابق، المجلّد الخامس، ص١٢٠ -١٢١.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الخامس، ص٨٩ -٩٠ وص١٦٢.

(٣) ابن قيّم، شفاء العليل، ص٨١ -٨٢ وص١٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٩ وص٢٤٨.

(٥) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الثالث، IV.

المناسب إذاً أن ننسب إلى الإنسان أفعاله، وليس من حيث احتمالها فحسب. يعي الإنسان قدرته على خلق أفعاله انطلاقاً من العدم، مثلما يعي في بعض الحالات أنّه ليس صانعاً لبعض الأفعال. يعود الفعل للفاعل، في حين تعود القدرة لعلّةٍ أعلى، هي علّة الله الذي يخلق كلّ شيء. في شرح الشهرستاني لهذا الرأي، يشير إلى أنّ الجويني استقاها من الفلاسفة النابهين[1]. الأصحّ أن يقال إنّ موقف الجويني مستلهَمٌ من النقد المعتزلي للكسب.

وبالفعل، وفق شهادة ابن القيّم، يبدو أنّه يمكن تفسير نقد الشهرستاني بعداء شيوخ الأشاعرة الآخرين لهذا العالِم. ويكمن هذا العداء في أنّ الجويني يتمايز صراحةً عن نظريّتهم بصدد الكسب ويقترب علناً من عقيدة المعتزلة. يمكن ملاحظة ذلك انطلاقاً من نصٍّ للجويني نفسه، مستخرجٍ من كتابه «الرسالة النظامية» واستفاض ابن القيّم في الاستشهاد به[2]. يقرّ ذلك الشيخ الحنبلي بأنّ موقف الجويني هذا أكثر صلابةً من موقف الأشعري والباقلاّني. بالنسبة إلى الجويني، لا تنخرط مسؤولية الإنسان إلاّ إذا كان حرّاً في الفعل وفق دواعيه الخاصّة. وإلاّ لكان العقاب مجرّداً من التبرير. لا تتوافق حكمة الله مع الظلم: كيف يستطيع عقاب البشر إن لم يترك لهم حرّية اختيار أفعالهم؟ ومن دون التحدّث عن «الخلق» بذاته، نظراً لأنّ المصطلح مقصورٌ على الله، يؤكّد الجويني، مثله مثل الشيوخ المعتزلة، أنّ الفعل نفسه لا يمكن أن يكون له فاعلان[3]. هكذا يدحض الأطروحات الجبرية التي قبلها الأشعري وأوائل تلاميذه.

على أثر شيخه الجويني، يستبقى الغزالي (توفي في العام ٥٠٥/١١١١) بعض موضوعات المعتزلة. بالنسبة إليه، يتوافق العقل والوحي. يلاحظ البشر «أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول». «فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن، مثال المتعرّض لنور الشمس مغمضاً الأجفان، فلا فرق

---

(١) عبد الجبّار، شرح، ص٣٦٤، ملاحظة المحقّق.

(٢) ابن القيّم، شفاء العليل، ص١٧٤ وما يليها.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٥ -١٧٦.

بينه وبين العميان،... فالعقل مع الشرع نورٌ على نور»[1]. وبالفعل، يسمح العقل باكتساب الإيمان وبلوغ اليقين[2]. الإنسان مسؤولٌ عن الشرّ، لأنّه يستسلم أمام مراودة نفسه أو مراودة الشيطان له. وإذا أراد انتهاج الطريق القويم، يجب عليه مقاومة هذه المراودات. تتعلّق المقاومة بالعقل والإرادة: «لو خلق الله العقل المعرف بعواقب الأمور ولم يخلق هذا الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل لكان حكم العقل ضائعاً على التحقيق». من جانبٍ آخر، «لا يشكّ العاقل في أنّ الخطّ المنظوم لا يصدر إلاّ من عالمٍ بالكتابة، وإن كان بواسطة القلم الذي لا يعلم، وأنّ البناء الصالح لإفادة مصالح الاكتنان كالبيت والحمّام والطاحونة وغيرها لا يصدر إلاّ من عالمٍ بالبناء»[3]. وهو يقرّ منهج التأويل المعتزلي ويزيح التشبيهية. أخيراً، يشجب بعض الأشكال القصوى من الصوفية ويوصي بدربٍ وسط: «اعلم أنّ المطلوب الأقصى في جميع الأمور والأخلاق: الوسط». إذا كان الإنسان قد «أسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضاً ما يدلّ على إساءته». بعض المتصوّفة «ألفوا البطالة واستثقلوا العمل، واستوعروا طريق الكسب واستلانوا جانب السؤال والكدّية»[4].

يستعيد فخر الرازي (توفي في العام ١٢٠٩/٦٠٦) عمل الجويني ويعمّقه[5]. وهو يعود دائماً في تفسيره إلى نظريات المعتزلة، سواءٌ لنقاشها أو لإقرارها. وهو غالباً ما يؤكّد محاجّة عبد الجبّار الذي يعرفه حقّ المعرفة، من دون أن يستشهد به دائماً[6]. إنّه يعيد الاعتبار للمعتزلة ويجهد لإيجاد حلٍّ

---

(١) الغزالي، الاقتصاد، المدخل، ص١.

(٢) الغزالي، إحياء، المجلّد الثالث، ص٣٦٥، ترجمه فنسنك A. J. Wensinck بعنوان: *La pensée de Ghazâlî*، ص ٦١ -٦٢.

(٣) الغزالي، القسطاس، ترجمه شيلهوت V. Chelhot، ص٥٣.

(٤) الغزالي، إحياء، المجلّد الثاني، ص٨٨ -٨٩.

(٥) هنري لاوست، H. Laoust, *Les schismes*، ص٢٤٤.

(٦) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص٤٧، ٩٧، ١٧٧ -١٧٨.

يصالح بين عقيدتهم وعقيدة المجبرة. تبدو له الحرّية الكاملة للإنسان والجبر المطلق منظومتين متطرّفتين وبعيدتين عن الحقيقة. الفعل من عمل الإنسان، لكنّه دائماً ملكٌ لله[١]. وهو يتبنّى المعنى المعتزلي لمصطلح **الهدى** وينتقد **التقليد**[٢]. ومثلما أظهر أحد المؤرّخين، يقبل الرازي وجهة نظر المعتزلة التي تنصّ على أنّ الوحي والنبوّة يتوجّهان إلى كائناتٍ حيّة[٣]. وعلى أثر المعتزلة وخلافاً للمجبرة، يعترف أنّه يستحيل تفضيل النصوص المنزلة والتضحية بالعقل، لأنّ العقل هو اساس النصّ المنزل[٤].

عرف شيوخٌ أشاعرةٌ آخرون نصوص المعتزلة، على الرغم من معارضتهم لها، واستعملوها بشيءٍ من الحذر. وقد استعملوا على نحوٍ خاصٍ التفسير الشهير الذي كتبه الزمخشري، الكشّاف، مع بقائهم في الوقت عينه مرتابين بمواقف المؤلّف: يوصي ابن خلدون بما يلي: «ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم... إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها»[٥]. يمكن على وجه الخصوص ذكر ابن المنيّر (توفي في العام ٦٨٣/١٢٨٤) الإسكندراني الذي رافق تأويله الإصدار الكلاسيكي للكشّاف وكذلك (شرف الدين) الطيبي (توفي في العام ٧٤٣/١٣٦١)، معاصر ابن خلدون الذي قال فيه: «شرح كتاب الزمخشري، وتتبّع ألفاظه وتعرّض لمذاهبه في الاعتزال بأدلّةٍ تزيّفها - وبيّن أنّ البلاغة إنّما تقع في الآية على ما يراه أهل السنّة، لا على ما يراه المعتزلة»[٦]. تظهر شهادة ابن خلدون، وهو نفسه أشعري، إلى أيّ حدٍّ تغلغل مذهب المعتزلة في الأوساط التي حاربته أشدّ محاربة.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٨٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٩١ وص١٤١.

(٣) R. Arnaldez, Apories sur la prédestination de Râzî، دار ميديو Midéo، الحاشية ٧، ص١٢٦.

(٤) الرازي، تفسير، المجلّد الثاني، ص٥٧.

(٥) ابن خلدون، المقدّمة، المجلّد لاثاني، ص٩٠٨ -٩٠٩، ترجمه إلى الفرنسية مونتيّ Monteil.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٢٠٩.

III

مذهب المعتزلة والمذاهب الصراطية الأخرى

وفق ابن تيمية، أقرّ تلاميذ أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل الطابع العقلي للأفعال[١]. وينبغي أن نضيف إلى هؤلاء أتباع الماتريدي والظاهريين.

وفق شهادة ابن خلدون، لم ينقل أبو حنيفة (توفي في العام ٧٦٧/١٥٠) إلاّ عدداً قليلاً من الأحاديث النبوية لأنّه كان يمارس على تلك الأحاديث النقد العقلي، مثله في ذلك مثل المعتزلة: «شدّد في شروط الرواية والتحمّل وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي،... [وكان] من كبار المجتهدين في علم الحديث والقياس... وشهد له بذلك أهل جلده»[٢]. وفي عصر ابن عقيل، كان فقهاء بغداد الحنابلة من المعتزلة. في العام ١٠١٧/٤٠٨، طالبهم الخليفة بتراجعٍ علنيٍّ ليتمكّنوا من ممارسة وظائفهم. في القرن السادس/ الثاني عشر، كانوا لا يزالون يدينون بمذهب الاعتزال[٣].

احتلّ الفقهاء الحنابلة وظائف مهمّة في إفريقيا. كان يطلق عليهم اسم «العراقيين» واصطدموا بالأوساط المالكية - الأشعرية، ولاسيّما في القيروان، مقرّ إمارة الأغالبة. ينقل مؤرّخٌ أنّ كلّ من يمارس الشرع الحنبلي أو عقيدة الاعتزال كان يلاحق، وأحياناً يساق إلى الموت[٤]. يكفي أن نذكر بعض الوقائع. تميّز الفقيه المالكي الشهير سحنون (توفي في العام ٨٥٥/٢٤٠) وابنه ابن سحنون (توفي في العام ٨٦٨/٢٥٦) في الصراع مع زميليهما من أتباع أبي حنيفة. وقد زاد من توتّر الجوّ أنّ شيوخ المالكية كانوا

---

(١) ابن تيمية، المجموعة، المجلّد الخامس، ص١٢٠ -١٢١.

(٢) ابن خلدون، المقدّمة، المجلّد الثاني، ص٩١٩ -٩٢٠.

(٣) جورج مقدسي، ابن عقيل، ص٢٩٨ وص٣٠٠.

(٤) مؤنس، مقدّمة، رياض النفوس للمالكي، ص١٠ -١٣.

يجتذبون الرأي العام، في حين كان معظم حكّام القيروان الأغالبة من المعتزلة، مثلهم في ذلك مثل من يتبعهم أولئك الحكّام من خلفاء بغداد. عيّن الأمير إبراهيم فقيهاً على مذهب أبي حنيفة هو محمّد بن الأسود قاضياً[١]. لاحقاً تمّ تعيين سحنون قاضياً، وربّما تمّ ذلك لتهدئة الأوساط الصراطية. وبحجّةٍ واهية، أمر باعتقال سابقه ابن جواد، الفقيه الحنفي الذي تعود أصوله إلى الكوفة في العراق، وبضربه بالعصا ثمّ تركه يموت في السجن. يكمن السبب العميق لهذا التحامل في أنّ ذلك القاضي القديم كان يبشّر بنظرية الاعتزال بصدد خلق القرآن. يبدو أنّ سحنون عانى بعض الندم وحاول تبرير سلوكه، فقال: «ما أنا قتلته، قتله الحق»[٢].

بعد المغرب العربي، تغلغل الاعتزال باكراً نسبياً في الأوساط الصراطية في إسبانيا الإسلامية. وفق ابن فرضي (توفي في العام ٤٠٣/١٠١٣)، أدخل أحد مثقّفي بغداد، وهو أبو جعفر بن هارون، أعمال الجاحظ إلى قرطبة[٣]. كما علّم عبد الله حبيبي، المنتمي إلى أسرةٍ أميرية، عقيدة الجاحظ على نحوٍ صريح[٤]. وقد دعم فقهاء مالكيون كبار حرّية الاختيار عند الإنسان؛ وأشهرهم ابن وهب (توفي في العام ٢٦٢/٨٧٥) وتلميذه ابن لبابة (توفي في العام ٣١٤/٩٢٦)؛ وكانت أعمال المعتزلة مألوفةً لديهم[٥]. علّم ابن وهب الشرع وأكّد القدر[٦]. ذهب خليل الفضلة إلى المشرق ودرس الاعتزال في البصرة على الشيخ عمرو بن فائض، معاصر الأسواري[٧]. ونادى بدوره بحرّية الإنسان كما استخدم منهج

---

(١) المالكي، رياض النفوس، المجلّد الأوّل، ص٥٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠١، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٨.

(٣) ابن فرضي، تاريخ، الحاشية ٢٠١.

(٤) المصدر نفسه، الحاشية ١٠٦.

(٥) المصدر نفسه، الحاشية ٨٣٧ والحاشية ١١٨٩.

(٦) المصدر نفسه، الحاشية ٦٣٨.

(٧) انظر طبقات المعتزلة، ص٦٠.

التأويل المعتزلي. كما قطن تلميذه ابن سمينة (توفي في العام ٩٢٧/٣١٥) في المشرق وعاد إلى قرطبة حيث علّم عقيدة الاعتزال وأكّد قدرة الإنسان على الفعل[١]. يذكر ابن حزم كذلك موسى بن هدير وأخاه أحمد اللذين أعلنا أفكاراً اعتزالية[٢].

تقترب مدرسة الماتريدي التي كان مؤسّسها (توفي في العام ٩٤٤/٣٣٣) حنفياً ومعاصراً للأشعري من الاعتزال في أكثر من وجه[٣]. يقرّ هذا الشيخ الأخلاق العقلية: بالنسبة إليه، العقل والوحي يتّفقان ويتكاملان. يقول إنّ الله لا يريد الشرّ ولا الظلم لأنّ القدرة الإلهية بقدرة ليست اعتباطية؛ وتستبعد حكمته مثل هذا الاحتمال؛ كما يبدو له رأي الأشاعرة في هذه المسألة سخيفاً. فالله عادلٌ بسلطانٍ مطلق؛ وهو يريد الخير لمخلوقاته. وحين يريد الشرّ، فلمصلحتهم؛ الناس أحرارٌ في الاختيار بين الخير والشرّ؛ وينجم ثوابهم أو عقابهم من هذا الاختيار. التصوّر الماتريدي عن الإرادة مطابقٌ عملياً لتصوّر المعتزلة[٤].

من بين التلاميذ الرئيسيين للماتريدي، يمكن أن نذكر نجم الدين النسفي ونور الدين الصابوني. ترك النسفي (توفي في العام ١١٤٢/٥٣٧) عقيدةً شرحها التفتازاني (توفي في العام ١٣٩٠/٧٩٢). ونجد صياغة تصوّر حرّية الإرادة في النص التالي: «وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطفٌ من الله تعالى يحمله على فعل الخير وزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء»[٥]. لا يختلف هذا التصوّر أيّ اختلافٍ عن عقيدة الاعتزال.

---

(١) ابن فرضي، تاريخ، الحاشية ١٥٨٠.

(٢) ابن حزم، نفح الطيب، المجلّد الرابع، ص١٦٨ -١٦٩.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، المجلّد الرابع، ص٩١ -٩٥.

(٤) محمود قاسم، دراسات، طبعة ١٩٧٣، ص١٧١ -١٧٢.

(٥) النسفي، العقائد، ص١٠٢ -١٠٣، ترجمه غالان H. Galland بعنوان Essai، ص٣٢.

بالنسبة إلى الصابوني (توفي في العام ١١٨٤/٥٨٠)، فعل الإنسان جائز؛ وهو عائدٌ له وحده. لكنّ الله خلق هذا الفعل مثلما خلق كلّ شيء. يخطئ الكتّاب المعتزلة حين يجادلون هذه النقطة. فالفعل نفسه يخلقه الله بصورةٍ عامّة، ويكسبه الإنسان بصورةٍ خاصة. والأمر لا يتعلّق هنا بالكسب الأشعري. الله يمنح الكينونة ولا يحتاج أداةً لمنح الوجود للفعل، في حين أنّ الإنسان لا يستطيع الفعل من دون أداة. كسب الفعل حرّ؛ وهو ليس إلزامياً مثلما يقول الأشاعرة عموماً. من المناسب إذاً التمييز بوضوحٍ بين الفعل الذي يخلقه الله والفعل الذي يتولاّه الإنسان[1].

أمّا ابن حزم (توفي في العام ١٠٦٤/٤٥٦)، الممثّل الشهير للمدرسة الظاهرية (الحرفية)، فيقترب أحياناً من المعتزلة وينتقد بصرامةٍ نظريات الأشاعرة، لاسيما بصدد حرّية الإنسان التي لا تلغيها قدرة الله بقدرة، المعترف بها والمؤكّدة. تكمن غلطة الأشعري في مقارنة حرّية الإنسان بحرّية الله. والحال أنّهما غير قابلتين للمقارنة[2]. بالنسبة إلى ابن حزم، يمنح الله إمكانية حرّية الاختيار للجميع، مؤمنين وغير مؤمنين. يقول إنّ آل ثمودٍ تلقّوا الرسالة النبويّة ليمضوا في السبيل السواء، لكنّهم فضّلوا الابتعاد عنه. بصدد هذه النقطة، يبتعد ابن حزمٍ عن وجهة نظر الأشاعرة وينضمّ إلى التفسير المعتزلي[3]. الكافر حرٌّ في أن يؤمن، لكنّه يحتاج المساعدة الإلهية؛ تظهر التجربة أنّه حين يكون سليماً، تكون لديه القدرة على التفكير والفعل؛ غير أنّ هذه القدرة تتناقص حين يكون مريضاً[4]. وهو مسؤولٌ عن الشرّ الذي يرتكبه؛ يمكن أن يخدعه إبليس، لكنّه يتمتّع بالقدرة على رفض أفخاخه[5].

---

(١) الصابوني، كتاب البداية، ص١١٢ -١١٥.

(٢) أرنالديز R. Arnaldez, Ibn Hazm، ص٣٠٠.

(٣) ابن حزم، الفصل، المجلّد الرابع، ص٤٤ -٤٦.

(٤) أرنالديز، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٠ -٣٠٢.

(٥) ابن حزم، كتاب الأخلاق، ص٣١، ٨٧.

لم ينتشر الاعتزال في معظم الدوائر الصراطية فحسب، بل كذلك في جميع الأوساط الشعبية، مثلما تظهر موسوعة المستطرف للإبشيهي (توفي في العم ١٤٤٧/٨٥٠)، وعُرف ودُرس حتّى على يد أقلّ الناس ثقافةً. تمّ إقرار العلم الإلهي المسبق، الذي لا يلغي الجهد الفردي. يجب ألاّ يبقى من يريد بلوغ هدفٍ محدّدٍ غير فاعل، ولا أن ينتظر أن تتحقّق الغاية المستهدفة من تلقاء ذاتها. أفضل سبيلٍ للتوصّل إلى الغاية هو القيام بالفعل الضروري، وفق القوانين الطبيعية التي يريدها الله. يكفي الاستدلال بحياة الرسول: لقد بنى خندقاً حول المدينة للدفاع عنها؛ وضع رماة النبال في أماكنهم في معركة أحد؛ تعالج وأوصى باستخدام الأدوية. حين أخبره بدويٌّ أنّه أوكل ناقته لله، من دون أن يربطها، أوصاه بأن يعقلها قبل أن يتوكّل على الله. أمرنا الله بكسب قوتنا وتطبيق مبدأ السببية... هل من المعقول القيام بالحصاد من دون بذر الأرض؟[١] وكما نلاحظ، لم يعد مذهب الأزمنة الأولى عن الجبر المطلق سائداً إلاّ في دوائر مغلقة معينة. أمّا في الأوساط الشعبية، فلم يعد أحدٌ يؤمن به، كما كانت عليه الحال في عصر جهم والمجبرة الأوائل.

---

(١) الإبشيهي، المستطرف، المجلّد الثاني، ص٢٨٥ -٢٨٨.

القسم الثاني

الاعتزال والمدارس المنشقة

I

المعتزلة والشيعة

وفق رأيٍ منتشرٍ إلى حدٍّ ما، كاد مذهب المعتزلة يخبو إثر ردّ الفعل الصراطي الذي أبداه المتوكّل وخلفاؤه. يتبنّى أحمد أمين هذا الرأي[١]. لقد لاحظنا آنفاً أنّ الأوساط الصراطية نفسها، التي قاومت في البداية، قد خضعت لنفوذ الاعتزال، بعد حقبة الاضطهاد. إنّ الزعم بأنّ الاعتزال قد توقّف عن انتشاره يعادل غضّ الطرف عن تحالفه مع الشيعية التي حفظت منه التصوّرات الأساسية، ولاسيما ذلك التصوّر المتّصل بحرّية الإنسان. غالباً ما ننسى ملاحظة أنّ المنظومة قد واصلت حياتها ولا تزال تفعل في مختلف التيارات الشيعية التي اختلطت بها بدءاً من القرن الرابع /العاشر، في ظلّ السلالة البويهية[٢].

قبل ذلك، ومثلما يلاحظ ابن تيمية محقّاً، نجد بين الشيعة مناصرين للجبر بقدر ما نجد بينهم خصوماً له؛ لم يكن يتميّز أقدمهم من الصراطيين بصدد هذه النقط. لاحقاً، اقتبس معظم كتّابهم كالمفيد والموسوي والطوسي والكركجي وغيرهم من الاعتزال عقيدته بصدد الحرّية[٣]. ينبغي التذكير بأنّ

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، المجلّد الرابع، ص٦٢.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، IV.

(٣) ابن تيمية، المنهاج، المجلّد الأوّل، ص٨٥.

المعتزلة يعرّفون أنفسهم بأنّهم «شيعةٌ معتدلون»[١]. وهذا يعني أنّهم لا يعتنقون وجهة نظر الغلاة الرافضة الذين يؤلّهون الإمام عليّ ويدينون بالجبر والتشبيهية. وقد دحضهم الجاحظ طالما ابتعدوا عن الصراطية[٢]. وقد ألّف النوبختي نحو العام ٣٠٠ تاريخاً لفرق الشيعة بعنوان **كتاب فرق الشيعة**[٣]. كان إمامياً وانتقد على نحوٍ خاصٍّ الباطنية والإسماعيلية المرتبطين بالقرامطة[٤]، واستدلّ بالأطروحات المعتزلية.

خارج إطار الرافضة، تعدّ الزيدية والإمامية أهمّ مجموعتين شيعيتين. ولا يختلف الأوائل عن المعتزلة إلاّ ببعض النقاط الثانوية. كان زعيمهم زيد بن علي (توفي في العام ٧٤٠/١٢٢) تلميذاً لواصل، مؤسّس مذهب المعتزلة. ومنذ يحيى بن الحسين (توفي في العام ٩١١/٢٩٨) الذي استشهدنا مطوّلاً بدحضه لأحد غلاة الشيعة من أنصار الجبر[٥]، التجأت الزيدية عملياً إلى اليمن وأصبحت عقيدته الرسمية؛ وفي هذا البلد تمّ اكتشاف معظم المخطوطات المعتزلية، ولاسيّما موسوعة المغني[٦] التي كتبها عبد الجبّار والمرتبطة بالزيدية[٧].

من بين المصادر الشيعية - الإمامية، استعملنا نصوص الرضي وأخيه المرتضى وابن أبي الحديد. وقد تمّ عرض مواقفهم في إطار هذه الدراسة، لذا لا يبدو لنا ضرورياً تكرارها هنا. سوف نضيف إليها بعض الإشارات وفق عمل الحلّي (توفي في العام ١٣٢٨/٧٢٨)، المؤلّف الإمامي

---

(١) الخيّاط، انتصار، ص١٤٢.

(٢) الجاحظ، رسائل، ص٢٤٥.

(٣) H. Laoust, *Les schismes*، ص١٤٩.

(٤) ابن الجوزي، تبليس، ص٩٧ وص١٠٤.

(٥) يحيى بن الحسين، رسائل، المجلّد الثاني، ص١١٨ و٣٠٣.

(٦) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الخامس.

(٧) عبد الجبّار، شرح، ص٧٥٧.

الذي دحضه ابن تيمية (توفي في العام ١٣٢٨/٧٢٨). تكمن أهمّية الحلّي في أنّه ساهم مساهمةً كبيرةً في نشر الإمامية الإثنى عشرية في إيران حيث لا تزال أفكاره حيّةً[١].

بالنسبة إلى الإمامية، الله عادلٌ وحكيم؛ وهو لا يرتكب الشرّ. يخطئ المحدّثون الصراطيّون في تبنّيهم للجبر، غير المتوافق مع هذا العدل وتلك الحكمة. وهم يخطئون حين يعتقدون أنّ قدرة الله ليس لها حدودٌ وأنّه يستطيع إجبار مخلوقاته على ارتكاب القبيح. إنّه متسامحٌ تجاههم ويريد ضمان سعادتهم. بعد أن منح الله البشر القدرة على الفعل وحرّية الاختيار، وعد بثوابهم إذا أحسنوا التصرّف وبعقابهم إذا أساءوه[٢]. وهو لا يستطيع إكراه أحدٍ على الإيمان رغماً عنه، مثلما لا يستطيع إضلال مؤمنٍ ينتهج حسن السبيل.

لا أحد يحتاج إلى دليلٍ كي يحسن السلوك. الله يوضح للبشر درب الخير ودرب الشر، لكنّه لا يكرههم على اتّباع هذا أو ذاك. المؤمن والكافر متساويان أمام هذا التحديد الحرّ: لقد أنذر الله على نحوٍ مماثلٍ المؤمن علي بن أبي طالب والكافر أبا جهل. بالنسبة إلى الله، يمكن مقارنة وضع البشر بوضع أبٍ وأبنائه؛ فهو يقدّم لهم مبلغاً متساوياً من المال: أحدهم ينفقه في سبيل الخير، وفق أوامر الله، في حين يستخدمه آخر ليسيئ التصرّف. لا يمكن أن ننسب مسؤولية أفعالهما إلى الأب. يتصرّف الله على نحوٍ متساوٍ تجاه المؤمن والكافر[٣].

لا يقرّ الإماميون وجود إرادةٍ وقدرةٍ تعسفيّتين لدى الله؛ وخلافاً للأشاعرة، لا يعتقدون بأنّه يخلق كلّ ظاهرةٍ في كلّ لحظة. باختصار، يشابه

---

(١) H. Laoust, *Les schismes*، ص٣٠١ -٣٠٥.

(٢) الحلّي، المنهاج، المجلّد الأوّل، ص٨١ -٨٣.

(٣) ابن تيمية، المنهاج، المجلّد الأوّل، ص٨٦.

موقف الإمامية من القدر موقف المعتزلة في جميع النقاط[١]. وتقتصر التباينات على النظرية السياسية والتوسّط[٢].

لقد تأثّرت الجماعة السرّية الشيعية - الإسماعيلية، المعروفة باسم **إخوان الصفاء** والتي نمتلك عملها الموسوعي **(رسائل)** تأثّراً عميقاً بالاعتزال. كان أصلهم من البصرة، مسقط رأس واصل، وأحبّوا أن تطلق عليهم تسمية «أهل العدل»[٣]. طبّقوا مبدأ المعتزلة من العدل إلى مسألة الشرّ واستخرجوا من ذلك المبدأ تفاؤلاً معقلناً. انتقدوا الجبرية: «وأما مسألة المشيئة والإرادة فهي أيضاً من إحدى مسائل الخلاف وأمهاتها بين العلماء: وذلك أن منهم من يرى أن في علم الله تعالى أشياء لا يريدها هو ولا يشاؤها البتة، وهي الشرور والعصيان والمُنكر»[٤].

بعد تحليل إخوان الصفاء لآراء هؤلاء العلماء، يؤكّدون حرّية الاختيار في عقيدة المعتزلة: "ثم اعلم أنّ كثيراً من أهل الجدل يظنّون ويحكمون بحكمهم وظنونهم أنّ الله سبحانه وتعالى كلّف عباده طلب الحقائق وإصابتها جميعاً... وليس الأمر كما ظنّوا لأنه قال: **[لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها]** (البقرة/٢٨٦). والوسع دون الجهد والطاقة، وإصابة الحق ليس في وسع الطاقة... وإنّما كلّف الله العباد طلب الحقائق والجهد في الطلب[٥]. «واعلم أنّ كلّ قدرةٍ في أحدٍ من القادرين، أو قوّةٍ في أحدٍ من الأقوياء على فعلٍ من الأفعال وعملٍ من الأعمال فهو بتلك القدرة وتلك القوة بعينها التي يقدر بها على الفعل، ويقدر بها على ترك الفعل بعينه. مثال ذلك القوّة التي جُعلت في لسان المتكلم على الكلام، فهو بتلك القوة بعينها يقدر على السكوت، وبالقوة التي في الرجلين كذلك، وفي العينين على فتحهما كذلك، فإنّه بترك ذلك الفعل أيضاً قادر»[٦].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص٨٧ -٩٠.

(٢) أحمد أمين، ظهر، المجلّد الرابع، ص١١٨.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص١.

(٤) إخوان الصفاء، رسائل، المجلّد الرابع، ١، ص٥٣.

(٥) المصدر نفسه، حررها عادل العوّا A. Awâ'، صفحة ٢١٢.

(٦) عادل العوا، الفكر النقدي عند إخوان الصفا، ص٢١٢.

يعاد تأكيد دور العقل: فإذا أردت يا أخي أن تبلغ إلى أفضل المطلوبات وأشرف الغايات التي هي الأمور العقلية، فاجتهد في معرفة الأمور المحسوسة، فإنك بذلك تنال الأمور[١]. هدفه مزدوج، مثله في ذلك مثل المعتزلة: «السعادة نوعان، دنيويةٌ وأخروية، والسعادة الدنيوية أن يبقى كلّ شخصٍ في هذا العالم أطول ما يمكن على أحسن حالاته وأكمل غاياته، والسعادة الأخروية أن تبقى كلّ نفس بعد مفارقتها الجسد إلى أبد الآبدين على أتمّ حالاتها وأكمل غاياتها»[٢]. وعلى أثر المعتزلة، يسعى إخوان الصفاء لمصالحة الحكمة القرآنية مع العقل. وقد رأى نيكولسون Nicholson ذلك جيّداً: «لقد فتحت مبادئ المعتزلة الدرب أمام حركاتٍ ليبرالية كحركة إخوان الصفاء الذين حاولوا مناغمة السلطة مع العقل وبناء منظومةٍ كونيّةٍ للفلسفة الدينية»[٣].

II

الاعتزال والخوارج

ذكرنا وجود عدّة مجموعاتٍ من خوارج المشرق تشاطر المعتزلة وجهة نظرهم بصدد حرّية الإنسان[٤]. وفق الشهرستاني[٥]، يؤكّد أبو بيهس ورفاقه أنّ الله منحنا القدرة على الفعل وتحديد مصيرنا؛ إرادتنا حرّةٌ وهي لا تخضع مطلقاً لإكراه الله. بالنسبة إلى ميمون وتلاميذه من الخوارج، يريد الله الخير؛ ولا يمكن نسبة الشرّ إليه[٦]؛ كما يؤكّدون أنّ الله لا يرغم أحداً على المعصية[٧]. يشهد

---

(١) إخوان الصفاء، رسائل، المجلّد الرابع، ١، ص٣٩١.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الرابع، ٧، ص٢١٨.

(٣) Nicholson, *Literary History of the Arabs*، لندن، ١٩٠٧، ص١٦٨ و٣٦٤، أورده العوّا، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٣.

(٤) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، I.

(٥) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص١٢٧.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص١٢٩.

(٧) الجرجاني، شرح، ص٢٣٠.

الأشعري على أنّ مناصري الحارث الإباضي يقرّون مذهب المعتزلة؛ يستطيع الإنسان أن يطيع الله عبر التزامه بأوامره، لكن من دون أن يريد حقّاً ما يفعله؛ في هذه الحالة، يتعلّق الأمر بفعلٍ خارجيٍّ تماماً لا ينضمّ إليه بحرّيّة[١].

في المغرب، استقرّ أتباع واصل منذ القرن الثاني/الثامن في منطقة تاهرت، في ظل سلالة الرستميين الإباضية. ويحتسب ياقوت منهم ثلاثة آلافٍ تحالفوا مع الإباضيين[٢]. في البداية، تعرّض التعايش بين المعتزلة والخوارج إلى عقبات. وفق مؤرّخٍ إباضي، قام بينهم نزاعٌ دامٍ[٣]. وبعد قرنٍ من ذلك، أصبح السجال اللطيف ممكناً مثلما يؤكّده تاريخ ابن الصغير الذي كُتب نحو العام ٢٩٠/٩٠٣. ينقل هذا المؤرّخ ما يلي: إثر موعدٍ بين المعتزلة والإباضيين، تجمّعوا في وادي مينا، بهدف إجراء مساجلة... وحين اجتمعت المجموعتان، صرح أحد المعتزلة: يا عبد الله!...". كان يرغب في مناقشة عبد الله بن اللطمي، الشيخ الإباضي. سأل الأوّل:"هل تستطيع حمل نفسك من مكانٍ لست فيه إلى مكانٍ لست فيه؟ - لا، ردّ الثاني. - والآن، هل تستطيع حمل نفسك من مكانٍ أنت فيه إلى مكانٍ لستَ فيه؟ - بلى أستطيع. لقد نجوت يا عبد الله بن اللطمي[٤]. يبدو أنّ الشيخ المعتزلي كان من أتباع النظّام، لأنّه يشير إلى ظاهرة الطفرة. يتناقش ابن الصغير مع شيخٍ إباضي ويستدلّ بحديثٍ نبوي. فيردّ الشيخ: دع عنك هذا (أي الحديث)، فأنا أخالفك. حدّثني بالقرآن أو استعمل نهج النظر[٥]. وكما نلاحظ، كان المؤلّف الإباضي يعرف منهج المعتزلة ويمارسه.

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلّد الأوّل، ص١٧١ -١٧٢.

(٢) ياقوت، ذكره نايبرغ Nyberg في مدخل المعتزلة، موسوعة الإسلام، الإصدار الأوّل، ص٨٤٢.

(٣) الدرجيني، طبقات، ص٧١ وما يليها.

(٤) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وترجمة موتيلنسكي Motylinski، الجزائر العاصمة، ١٩٠٥، ص١٠٩.

(٥) المصدر نفسه، ص١٢٤.

III

الاعتزال والصوفية

في الأصل، كما رأينا[1]، كان المؤلّفون الصوفيون يبشّرون بالقدرية ويعارضون عقيدة الاعتزال. لكن هنا أيضاً، نلاحظ تطوّراً ملموساً. خصّص المحاسبي دراسةً لتعريف العقل واستخدم المصطلحات التقنية الخاصّة بالمعتزلة؛ وقد أكّد الطابع الاجتماعي للصوفية الذي ضاع إلى حدٍّ ما بعد ذلك: «إنّ الله في غنى عن عبادتك، وتفضلها عنده مساعدتك للغير»[2]. والأرجح أنّ هذا المؤلّف الصوفي قد تعرّض لمحاربة ابن حنبل لهذا السبب[3].

لاحقاً، ابتعد مؤلّفون صوفيون عديدون عن الصراطية، بتأثير العقائد المنشقّة والأفلاطونية المحدثة. وابن عربيّ هو أفضل من يمثّل هذا التطوّر. كان عارفاً جيّداً بالمعتزلة وناقش أطروحات أحد شيوخهم في القرن السادس / الثالث عشر قرب روندا في الأندلس[4]. وقد أقرّ معظم تصوّراتهم حول حرّية الإنسان، واستعاد أحياناً حتّى الأمثلة التي قدّموها. بالنسبة إليه، يعرف الله أزلياً أنّ الإنسان حرٌّ وأنّه يستطيع أن يختار الخير أو الشرّ؛ لكنّ هذا العلم المسبق لا يغيّر طبيعة الأشياء ولا يحدّد مسبقاً بأيّ حالٍ من الأحوال سلوك الإنسان؛ لا يتدخّل الله كلّ لحظةٍ للسماح للكائنات بالفعل. يتمتّع الإنسان بالقدرة على عصيان أوامر الله، وهو بالتالي مسؤولٌ حقّاً عمّا يفعله. قد تدمّر القدرية المعايير الأخلاقية التي تميّز الخير من الشر. يصنّف ابن عربي الأفعال، مثله في ذلك مثل المؤلّفين المعتزلة، في عدّة فئات: الأفعال الإكراهية والمحرّمة والمباحة. وهو يستدلّ من أجل ذلك بالنصّ القرآني. ويضيف أنّ الله منحنا العقل الذي يسمح لنا بإقامة التمييزات بين مختلف هذه الفئات وبأن

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، V .

(٢) عبد الحليم محمود، المحاسبي، ص٥٦ -٥٧.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس، ص١٦٧.

(٤) كوربان H. Corbin, *L'imagination créatrice*، ص٣٩.

نفعل وفق قدرتنا إمّا لتنفيذ ما يأمرنا به أو لرفضه. وينجم من ذلك أنّنا سنحاكم وفق الأفعال التي قمنا بها بإرادتنا. ولو لم نكن أحراراً في قبول الأوامر الدينية أو رفضها، لاختفت مسؤوليتنا، ولما عاد للثواب والعقاب أيّ معنى[١]. من غير الوارد إذاً أن ننسب أخطاءنا إلى الله أو إلى الشيطان. الشيطان غير مسؤولٍ عن قرارنا، حتّى إذا كان يحثّنا على المعصية. هذا هو معنى الآيات التي يذكرها ابن عربي، على أثر المؤلّفين المعتزلة: **[قل فلله الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين]** (الأنعام/١٤٩). **[ثمّ قيل للّذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون إلاّ بما كنتم تكسبون]** (يونس/٥٢). يعترف الشيطان بحرّية المذنبين: **[وما كان لي عليكم من سلطانٍ إلاّ أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم]** (إبراهيم/٢٢). وبالفعل، ليست هنالك أيّ ضرورةٍ للردّ على من يدعونا؛ نستطيع أن نعصيه[٢].

وإلى الغرب، انتشر الاعتزال في المغرب. التجأ إدريس إلى ذلك البلد في العام ٧٨٩/١٧٢ وأسّس فيه مملكةً. مكث عند عبد المجيد، وهو معتزليّ ينتمي إلى قبيلة عوربة التي سكنت منطقة مكناس[٣]. وفق البكري، اعتنق إدريس مذهب مضيفه[٤]. يؤكّد الشهرستاني وجود أتباع واصل في بلد إدريس[٥]. وقد ذكرنا آنفاً وجود الاعتزال في القيروان وقرطبة[٦]، لذا لا فائدة من العودة إلى ذلك. وتفسّر العلاقات الدائمة بين الشرق الأدنى وإفريقيا الشمالية وإسبانيا هذا الانتشار السريع للاعتزال، بمثل هذا البعد عن قواعد بدايته. وسوف يسمح لنا ذلك بمناقشة رأي ابن رشد الذي يؤكّد أنّ كتابات المعتزلة لم تصل أبداً إلى الأندلس[٧].

(١) ابن عربي، الفتوحات، المجلّد الرابع، ص٧٣.
(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص١١٢.
(٣) ابن خطيب (لسان الدين)، كتاب أعمال الأعلام، ص١٩٠.
(٤) المصدر نفسه، ص١٩٠.
(٥) الشهرستاني، الملل، المجلّد الأوّل، ص٤٦.
(٦) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الأوّل، III.
(٧) ابن رشد، المناهج، ص١٤٩.

القسم الثالث

الاعتزال والفلسفة

I

الاعتزال والفلسفة

جهد أوائل أتباع الفلسفة في مصالحة معطيات العقل مع معطيات الوحي، مقيمين التمييزات الضرورية بين المجالين. لكنّهم بصورةٍ عامّة لم يخصّصوا دراساتٍ كبيرةً لمسألة حرّية الإنسان. وحين عالجوها، فعل معظمهم ذلك مستدلّين صراحةً أو ضمناً بعقيدة الاعتزال.

عاش الكندي، أوّل فيلسوفٍ عربي، في عهودٍ متعاقبة لعدّة خلفاء عبّاسيين، مال معظمهم للاعتزال، لاسيما المأمون والمعتصم والواثق. كان الفيلسوف معلّم الأمير أحمد، ابن المعتصم[١]. من جانبٍ آخر، ترعرع الكندي ودرس في البصرة، مهد الاعتزال؛ وقد بقي شديد الارتباط بهذه المدينة وعبّر عن ألمه حين علم في العام ٨٧١ نهب الزنج المتمرّدين لها[٢]. وقد شاطر مدرسة المعتزلة بعض آرائها، لكنّ ميله إلى الفلسفة اليونانية وصمه ظلماً بالإلحاد. وفي عهد المتوكّل الذي لاحق الاعتزال، تمّت مصادرة مكتبة الكندي في العام ٨٦١؛ وقد أعيدت له تلك المكتبة لاحقاً.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، كتاب الكندي، ص١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٧.

انتقد هذا الفيلسوف شيوخ الفقه، الحنابلة والأشاعرة على الأرجح. وقد أخذ عليهم سوء فهمهم للفلسفة والإتجار بمعارفهم الدينية[1]. وذكر ابن النديم[2] أنّ المحدّث أبا معشر كان خصماً لدوداً للكندي. شارك الفيلسوف في السجال المعتزلي بكتابة مقدّمةٍ حول القدرة على الفعل. وعلى مثال المعتزلة، انتقد التقليد[3]. وقد ميّز تمييزاً واضحاً بين العلم البشري والعلم الإلهي وأخضع الأوّل للثاني. قال إنّ العلم البشري يتأسّس على معرفة النوع والكمّ؛ ولو زال ذلك العلم، لاختفت العلوم الإنسانية جميعاً. أمّا علم الله، فيُكتسب من غير جهدٍ وسعي؛ إنّه العلم المنزل على الأنبياء الذين يتلقّونه من دون أن يطلبوه؛ وليس لجهودهم الشخصيّة أيّ فضلٍ في ذلك.

بدءاً من الكندي، أصبحت النبوّة فصلاً مهمّاً في الفلسفة الإسلامية، في حين كانت الفلسفة اليونانية تجهلها. وقد اتّخذ الكندي موقفاً من هذه المسألة، بوصفه مؤمناً، ووفق العقيدة القرآنية. لقد أخضع الفلسفة للدين. يقول إنّ مشركاً طرح سؤالاً صعباً على نبيّ الإسلام: **[قال من يحيي العظام وهي رميم]** (ياسين/٧٨). فيكشف الله للنبي: **[قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّةٍ وهو بكلّ خلقٍ عليم]** (ياسين/٧٩). في تأويل الفيلسوف للآية، يقول إنّه يصعب العثور على حجّةٍ بهذا الحسم والإيجاز، حتّى لدى أكثر العقول استنارةً وأنقاها. وبالفعل، يلاحظ أنّ جمع العظام المبعثرة أكثر سهولةً من خلقها من العدم. هنالك إذاً الأسرار التي يكشفها الدين، في حين أنّ الفلسفة عاجزةٌ عن فهمها.

ولمن يزعمون أنّ حرّية الإنسان تحدّ قدرة الله بقدرة، يجيب الكندي، على مثال المعتزلة، أنّه من المناسب تمييز «الفعل» الإنساني من «الفعل» الإلهي. لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلاّ بتواجد عنصري المادّة والزمن. أمّا الله، فيفعل باستقلالٍ تام، من دون أن يكون مرغماً للّجوء إلى هذه أو ذاك؛

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٢) ابن النديم، فهرست، ص٣٨٠.

(٣) الأهواني، مصدر سبق ذكره، ص٦٩.

وهو يخلق ما يشاء حين يشاء؛ وعبر فضيلة عزمه، أخرج الإنسان والعالم من العدم؛ لا شيء يحدّ قدرته وحكمته. يذكر الكندي الآية: [**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون**] (يس/٨٢). ويخلص إلى أنّ وجود الأشياء يخضع للإرادة الإلهية.

بالنسبة إلى الفارابي (توفي في العام ٩٥٠/٣٣٩) وابن سينا (توفي في العام ١٠٣٧/٤٢٨)، وكانا أكثر تأثّراً بالأفلاطونية المحدثة، تتأسّس النبوّة على القدرة البشرية الخاصّة بالرسل الذين يتلقّون مهمّةً خاصّة. بكلمات أخرى، النبوّة ظاهرةٌ للطبيعة، في حين أنّ النبوّة بالنسبة إلى الصراطية الإسلامية «هبةٌ من الله». يعدّ ابن سينا، مثله مثل الفارابي، أنّ النفس تستطيع بلوغ النبوّة[١]. يقول ابن سينا إنّه يمكن تفسير المعجزات عقلانياً، إذ لا يمتنع على العقل [أن يعتقد] أنّه لدى بعض الناس روحاً قويّةً تستطيع ممارسة فعلٍ مؤثّرٍ على الأجسام في هذا العالم - بمخيّلتهم وإرادتهم...[٢]. وخلافاً للكندي، لم يعتقد خليفتاه أنّ النبيّ أسمى من الفيلسوف.

يقول ابن سينا إنّ الله يحدّ كلّ شيءٍ ولا يحدّه شيء[٣]. قدرته بقدرةٍ وحكمته لا يمكن أن يحدّهما شيء. ينجم النظام الكوني من العلم الإلهي المسبق؛ «العناية هي إحاطة علم الأوّل تعالى بالكلّ وبما يجب أن يكون عليه الكلّ حتّى يكون على أحسن نظام»[٤].

على أثر المعتزلة، يدحض ابن سينا عقيدة المجبرة عبر طرح السؤال التالي: «فإن كان القدر فلمَ العقاب؟» الله لا يريد الشرّ إذاً وهو يريد الخير للإنسان: «العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه»[٥]. وفق الطوسي، يمكن أن يدخل العقاب في الحكمة الإلهية، أي أنه

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الرابع، القسم الأوّل، IV.

(٢) ابن سينا، كتاب العلم، المجلّد الثاني، ص٨٦.

(٣) ابن سينا، الإشارات، ترجمة غواشون A. –M Goichon، ص٤٠١.

(٤) الجرجاني، مواقف، ذكر في الإشارات، ترجمة غواشون، ص٤١٢.

(٥) ابن سينا، الإشارات، ترجمة غواشون، ص٤٦٣.

ليس شرّاً[١]. إذاً، الله لا يريد العقاب، مثلما يؤكّد المجبرة؛ والإنسان المذنب الذي يختار سوء التصرّف يستحقّ العقاب. والإنسان غير مسيّرٍ في إرادته[٢].

ألّف شيخ التوحيدي، الفيلسوف العامري (توفّي في العام ٣٨١/٩٩١)، كتاباً بعنوان: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر». وقد عرف التوحيدي ذلك الكتاب بفضل مساعد العامري؛ ودرسه أبو حاتم الرازي مباشرةً على الفيلسوف. يبدو أنّ هذا الكتاب قد ضاع لسوء الحظّ[٣].

كما ناقش ابن مسكويه (توفّي في العام ١٠٣٠/٤٢١)، المؤرّخ والفيلسوف، مع التوحيدي - وكان معاصراً له - الجبر وحرّيّة الاختيار[٤]. يقول إنّ حركات الإنسان وأفعاله عديدةٌ ويختلف بعضها عن بعض. بعضها يتوافق مع ميولٍ طبيعية، فيزيائية أو بيولوجية؛ وغيرها انفعالي؛ وأخرى عقلانية. من المناسب إذاً التمييز بينها لتجنّب كلّ خلطٍ وكلّ شكّ. ويوضح أنّ الأفعال البشرية تفترض فاعلاً وموضوعاً وغايةً وطرائق للفعل. وهي تتطلّب أيضاً الأداة والزمن وتكويناً جسمياً صحيحاً، وتختلف وفق القدرة الفردية على الفعل ودواعيه.

ينبغي أيضاً أن نأخذ بالحسبان أسباب المنع التي يمكن أن تعيق الفعل الإنساني. بعض هذه الأسباب طارئ. إذ يمكن أن ينوي شخصٌ ما زيارة صديقٍ على سبيل المثال؛ لكنّه يلمح عدوّاً غير متوقّعٍ على طريقه، فيتخلّى عن الزيارة. ويقرّر شخصٌ آخر أن ينجز فعلاً، لكنّه يسقط لاإرادياً أو يقع في بئر. وهنالك أسبابٌ أخرى قسرية ولا تترك أيّ خيارٍ للفرد. هذه هي حال اللصوص حين يمنعون شخصاً من أن يتبعهم أو حال سيّدٍ يربط رجلاً لمنعه من الهرب منه. أخيراً، هنالك أسبابٌ طبيعية، كالشلل والخرس وعاهاتٍ أخرى من هذا القبيل.

---

(١) شرح الإشارات، النصّ مذكور في ترجمة غواشون للإشارات، ص٣٦٤، الحاشية رقم ١.

(٢) ابن سينا، مصدر سبق ذكره، ص٤٦٥، الحاشية رقم ١.

(٣) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الأوّل، ص٢٢٢.

(٤) ابن مسكويه، حوامل، المسألة ٩٠، ص٢٢٠ -٢٢٦.

تنسب حرّية الإنسان في الاختيار إلى الأفعال التي ينجزها بمبادرته الخاصّة ولخيره بعد تفكيرٍ مثمر. ومن الواضح أنّ الأفعال الضرورية أو المستحيلة لا تنتسب إلى هذا الخيار، إذ أنّه لا ينطبق إلاّ على الأفعال الممكنة والتي يعود إنجازها لإرادة الإنسان. يذكّر ابن مسكويه بشروط حرّية الاختيار، مستلهماً بوضوحٍ نظريات المعتزلة. ويخلص إلى أنّ العقيدة الصحيحة تتمثّل في دراسة الفعل الإنساني في كلّيته، من دون محاباة هذا المظهر أو ذاك واستبعاد المظاهر الأخرى من جانب، وتمييز الظواهر الطبيعية التي تخضع للجبر الفيزيائي والأفعال الإرادية المتعلّقة بحرّية الاختيار عند الإنسان من جانبٍ آخر. يعود الخيار الحرّ حصراً للتفكير والعقل وينتمي بذاته إلى الإنسان العاقل.

II

هل عرف ابن رشد كتابات المعتزلة؟

هل كان للفلاسفة المسلمين في إسبانيا معرفة مباشرة بالاعتزال؟ يزعم ابن رشد (توفي في العام ١١٩٨/٥٩٥) كما رأينا[١]، أنّ كتابات المعتزلة لم تصل إليهم. وهذا التأكيد مفاجئٌ، لاسيّما أنّ فيلسوف قرطبة يذكر مرّاتٍ عدّة نظريات المعتزلة التي عرفها معرفةً جيدة. في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة** على وجه الخصوص، يذكر الاعتزال بين المذاهب الموجودة في عصره[٢]. وهو يعرض البراهين على وجود الله، ويستعرض المدارس التالية: الحشوية[٣] والأشعرية[٤] والصوفية والاعتزال[٥] والمادية[٦].

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الثاني، III.

(٢) ابن رشد، مناهج، ص١٣٣، طبعة القاهرة.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص١٤٩.

(٦) المصدر نفسه، ص١٥٤.

تعيد الانتقادات الصارمة التي يوجّهها ابن رشدٍ للأشعرية إنتاج محاجّة المعتزلة إلى حدٍّ كبير، سواءٌ تعلّق الأمر بالإرادة العارضة أو الأزلية[١]، بدوام القوانين الطبيعية أو بالحكمة والعدالة الإلهية[٢]. وهو ينتقد منهج التأويل الأشعري، مكرّراً عملياً الحجج عينها التي أوردها شيوخ المعتزلة اللاحقون للأشعري[٣]. يقول الله: [**إنّما قولنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**] (النحل/٤٠). هذه الآية تعني أنّ الله يريد شيئاً حين ينبغي أن توجد ولا يريدها خارج هذا الوقت. بعبارات أخرى، إرادة الله طارئةٌ ولا يمكن أن تكون أزلية. وهذا موقفٌ معتزليٌّ مألوفٌ لنا[٤]. يقول أيضاً إنّ المعتزلة يعدّون الكلام من فعل من يتكلّم. ولهذا يؤكّدون خلق القرآن، في حين يؤكّد الأشاعرة العكس[٥]. وبعد صفحات، يعرض نظرية المعتزلة بصدد صفات الله، ويفضّل عليها نظرية المحدّثين. يقول: «ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول (...) أقرب إلى الحق من الأشعرية. ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة»[٦].

وفي مكانٍ آخر، يعلن ابن رشد أنّ حجّة المعتزلة هي عموماً أكثر تماسكاً من حجّة الأشعرية[٧]. ويتبنّى المنهج العقلي في تأويل النصوص لأنّ الدين الإسلامي يدعو، كما يقول، لدراسةٍ عقليةٍ ومتعمّقة للكون، مثلما تظهره آياتٌ كثيرة: [**فاعتبروا يا أولي الأبصار**] (الحشر/٢)؛ [**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء**] (الأعراف/١٨٥). يخلص ابن رشد

(١) المصدر نفسه، ص١٣٦ وما يليها.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٧ وما يليها.

(٤) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الثالث، III.

(٥) ابن رشد، مناهج، ص١٦٤.

(٦) ابن رشد، تهافت، تحقيق بويج Bouyges ، المجلّد الثالث، ١٥٧، ص٢٢٥.

(٧) ابن رشد، فصل، ص٢٥.

من هذه النصوص إلى ضرورة استخدام الحجّة العقلانية أو العقلية والدينية معاً[١]. للعقل الإنساني والوحي الإلهي المصدر نفسه: كلاهما ينبعان من الله ويعبّران عن الحقيقة عينها؛ وهما لا يمكن أن يتناقضا، لأنّ الحقيقة لا يمكن أن تناقض الحقيقة[٢]. يتجاوز التحليل المعمّق لصلات الدين والفلسفة إطار هذا العمل، ويكفي أن نحيل إلى كتابي غوتييه I. Gauthier [٣] ومحمود قاسم[٤].

إنّ موقف ابن رشد من مسألة حرّية الإنسان مطابقٌ عملياً لموقف المعتزلة. نقطة الانطلاق واحدة، وهي المصالحة بين الآيات التي تؤكّد قدرة الله بقدرةٍ من جانب، وتلك التي تقرّ حرّية التفكير عند الإنسان من جانبٍ آخر[٥]. يمكن في رأيه تجاوز هذا التناقض الظاهريّ إذا أخذنا بالحسبان النصّ القرآني في مجمله[٦]. وهو يستعرض مختلف الآيات والأحاديث التي تذكَر عادةً لدعم الأطروحات الموجودة[٧]. في نقد النصوص، يلتزم منهج المعتزلة ويلاحظ أنّ المجبرة عموماً والأشاعرة على وجه الخصوص يخطئون حين يؤكّدون أنّ الله ليس حقّاً صانع أفعاله. يقول: إذا افترضنا أنّ «الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولابد مجبورٌ على اكتسابه»[٨]. وبالفعل، لا يستطيع الإنسان أن يتحمل ما لا طاقة له به.

وبصدد جور الله على الإنسان أو عدله، يبدو له رأي الأشاعرة غريباً وغير مقبول، سواءٌ بالنسبة إلى العقل أم بالنسبة إلى الشرع. فهم يزعمون أنّ العدل يختلف حين يطبّق على الإنسان أو على الله. يقولون إنّ الإنسان يمكن

---

(١) المصدر نفسه، ترجمة غوتييه L. Gauthier ، ص١.

(٢) المصدر نفسه، ص٨.

(٣) انظر: L. Gauthier, Ibn Rochd، دار P.U.F.، باريس، ١٩٤٨.

(٤) محمود قاسم، دراسات، منشورات دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣، ص١١١ -١٥٩.

(٥) ابن رشد، مناهج، ص٢٢٣.

(٦) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الأوّل.

(٧) ابن رشد، مناهج، ص٢٢٤ وما يليها.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٢٥.

أن يوصف بالعدل أو الجور وفق معايير النصّ المنزل، في حين لا يمكن وصف الله بالجور، حتّى إذا فعل بحيث يبدو لنا فعله تعسّفياً. وهذا يعني أنّ العدل بذاته غير موجود[1]. تتلاقى محاجّة ابن رشد مع محاجّة شيوخ المعتزلة[2].

يعترف ابن رشد بأنّ الجويني ابتعد عن الأشعرية البدئية في تأسيس نظريّته حول استحالة أن يفرَض على الإنسان ما لا يستطيع فعله. ويستدلّ ابن رشد خصوصاً بكتاب الجويني «الرسالة النظامية»[3] الذي سبق لنا ذكره[4]. لو لم يكن الإنسان حرّاً، لكان من السخف أن نحاسبه أو نعاقبه. باختصار، تتناقض عقيدة الجبر مع معطيات العقل البشري[5]. تتمّ أعمالنا طالما نريد ذلك. ولا يعارضها أيّ عائق؛ هذه هي أفعالنا الإرادية. وما يطلق عليه بعضهم القدر ليس سوى الظواهر الطبيعية الخارجة عن سيطرتنا. ينبغي إذاً تمييز الأفعال الخاضعة لإرادتنا من تلك الخاضعة للقوانين الطبيعية[6].

بعباراتٍ أخرى، يتبنّى ابن رشدٍ وجهة نظر المعتزلي التوحيدي: «إنّ من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات أقرّ بالجبر، ... فأمّا من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين... المكلّفين، فإنّه يعلّقها بهم ويلصقها برقابهم»[7]. إذاً، لا يستبعد المظهر الجبري للطبيعة حرّية الإنسان[8].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٤ وما يليها.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الثاني، القسمان الأوّل والثالث.

(٣) ابن رشد، مناهج، ص٢٢٥.

(٤) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الأوّل، II.

(٥) ابن رشد، مناهج، ص٢٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٢٨.

(٧) التوحيدي، الإمتاع، المجلّد الأوّل، ص٢٢٣.

(٨) محمود قاسم، مقدّمة مناهج، صXLIV ، الترجمة الفرنسية.

ينجم ممّا سبق أنّ ابن رشد قد عرف تماماً نظريات المعتزلة. فلماذا أنكر هذا الأمر؟ يقول: «أمّا المعتزلة، فلم يصلنا شيءٌ من كتبهم في شبه الجزيرة هذه»[1]. وقد أظهرنا أنّ الاعتزال قد انتشر باكراً جدّاً في الأندلس، سواءً عبر المسار الذي سلكه العلماء والباحثون من الشرق الأدنى لبلوغ إسبانيا، عبر كبرى المراكز الثقافية في القيروان وتاهرت وفاس وقرطبة، أم عبر الأسفار الدراسية التي قام بها الأندلسيّون، حيث ذهبوا إلى بغداد أو إلى البصرة[2]. وقد أكثر ابن حزم (توفي في العام ١٠٦٣/٤٥٤)، السابق لابن رشد، من استخدام المصادر المعتزلية في كتابه **فصل المقال**. هل اختفت تلك المصادر بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر؟ الأرجح أنّ ابن رشد، أثناء تأليف دراسته للــ«**مناهج**»، قد عانى من مخاوف مشروعة في الاعتراف بمعرفته بنصوص المعتزلة. وتفسّر العداوة المعروفة من الأوساط الصراطية تجاه الاعتزال هذا الموقف الغريب من ابن رشد، لاسيما لأنّه سبقت ملاحقته بسبب أفكاره الفلسفية.

III

الاعتزال والفكر اليهودي المسيحي

في الشرق الأدنى، أقام المفكرون اليهود صلاتٍ وثيقةً مع المذاهب العربية. منذ القرن الثالث / التاسع، استقبل بعض شيوخ اليهودية الاعتزال. وقد أسّس عنان بن داود **القرائية** في العراق نحو العام ٧٦١/١٤٤، في عهد الخليفة العبّاسي المنصور. وقد انحاز لحرّية الإنسان ضدّ المجبرة[3] وأعلن صراحةً انتسابه لعلم الكلام المعتزلي. وقد أطلق القرائيون على أنفسهم اسم

---

(١) ابن رشد، مناهج، ص١٤٩.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الأوّل، III.

(٣) J.B.Agus, *L'évolution*، ص١٧٧.

»المتكلّمين» وأكّدوا حقوق العقل والتفحّص الحرّ[١]. وفق النهاوندي، «...يعمل كلّ شيخٍ قرائي بالأسلوب نفسه، مسجّلاً نتائج تفكيره، خاضعاً لواجب تحليل جوهر الأشياء واختراقه... مكافأة المؤلّف كبيرةٌ لأنّ جهوده تضيء ذكاء الشعب». ويشجب شيخٌ قرائي آخر الامتثال، فيقول: «ليس هنالك إلزامٌ بإتباع عادات الأسلاف كلّها»[٢].

عاش المقمّص، الشيخ القرائي من القرن التاسع، في العراق وألّف باللغة العربية كتاباً بعنوان: **كتاب المعتقدات والآراء**، وأقرّ فيه نظرية المعتزلة بصدد الصفات الإلهية: الله حيٌّ بحياةٍ تماثل جوهره[٣]. استعار عدّة نصوصٍ من الاعتزال، مثلما أظهر ذلك جيّداً فايدا G. Vajda.[٤] تتطرّق هذه النصوص خصوصاً إلى الثواب والعقاب. يعرّف المقمّص الثواب بأنّه سلام الروح وفرحتها بالهناء اللانهائي في العالم الآتي، وقد تخلّصت من عذابات الحياة الدنيا، وتحرّرت من أهواء هذا العالم. أمّا العقاب، فيتمثّل في «عدم الاستقرار والألم اللانهائي الذي تعاني منه النفس المحرومة من الفرح، إلى انتهاء القرون، حين ترى اختفاء الفرح الذي كانت تقدّمه لها رغباتها المنحرفة في هذا العالم». «إذا أمر الله بالأفعال الحسنة ومنع الأفعال السيئة، تتطلّب حكمته أن يوضح الثواب المرتبط بهذه وتلك...» ويضيف أنّ الإنسان في الحالات جميعاً مسؤولٌ عن خياره: يثاب أو يعاقب وفق ما إذا قرّر حسن التصرّف أو سوءه. والمذنب المصرّ على ذنبه ولم يتب يستحقّ عذاباً دائماً.

تبنّى الكركشاني، الشيخ القرائي من القرن العاشر، المنهج الجدلي الخاص بأبي الهذيل، مثلما يذكر المقدسي في كتابه **البدء**[٥]. يظهِر فايدا

---

(١) S. Munk, *Mélanges*، ص٤٧٠ و٤٧٢.

(٢) انظر: J.B. Agus, *L'évolution*، ص١٧٣.

(٣) انظر: S. Munk, *Mélanges*، ص٤٧٥.

(٤) انظر: G. Vajda, *Textes judéo-arabes*, in *L'élaboration de l'Islâm*، ص٨٧ -٩٣.

(٥) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الرابع، IV.

التوافق التامّ بين النصوص[١]. يبدأ المنهج بمساءلة الخصم عن أطروحته وعن البرهان المستخدم في تأسيسها. ثمّ يجري النقاش بحيث يصبح هذا الخصم مرغماً على الاعتراف بخطئه وإقرار الرأي الذي كان قد رفضه...

كما يدحض شيخٌ قرائي آخر، هو بصير، النظرية الأشعرية التي تعرّف الخير والشرّ بالنصّ المنزل حصراً. وهو يؤكّد، مثله مثل المعتزلة، وجود خيرٍ بذاته وشرٍّ بذاته. بالنسبة إليه، الالتزامات الأخلاقية متطابقة عند الله والإنسان؛ وهي لا تتعلّق بالتحكّم الربّاني. وبالفعل، الله عادلٌ وحكيمٌ في نظره؛ وهو يريد الخير لمخلوقاته[٢].

في القرن الرابع/العاشر، عارض سعديا الفيّومي (مصر)، والملقّب بـــ«أب الفلسفة اليهوية»[٣] قرائيي بغداد[٤]، مدخلاً في الوقت عينه لعقيدته عدّة موضوعاتٍ معتزلية. في كتابه المسمّى **كتاب الأمانات**، يتبنّى الخطّة المعتادة لدراسات الكلام، محلّلاً الأفعال الإلهية والأفعال البشرية، الوعد والوعيد، منزلة مرتكب الكبيرة، ممارسة الخير والشر... بالنسبة إليه، العقل والوحي يتكاملان ولا يمكن أن يتعارضا. يقول إنّ الدين يتطلّب التفحّص العقلي. وهو يرفض الامتثالية ليحلّ محلّها جهد التفحّص الحرّ ومنهج تأويل النصوص المقدّسة.

وعلى مثال المعتزلة، يلاحظ بصير أنّ التوحيد غير قابلٍ للتشكيك فيقول: «إذا أقررنا وجود كائنين علويّين، ينبغي أن نقرّ إرادتين مختلفتين يمكن أن تعارض إحداهما الأخرى». ويبدو له الجبر غير قابلٍ للمصالحة مع العدل الإلهي. فالله لا يمكن أن يعاقب الإنسان على ذنوب ليس الإنسان نفسه مسؤولاً عنها. أخيراً، لا يتناقض العلم الإلهي المسبق مطلقاً مع الحرّية الإنسانية[٥].

---

(١) فايدا، مصدر سبق ذكره، ص٩٦ -٩٧.

(٢) المصدر نفسه، المقدّمة، ص٦٤ -٦٥.

(٣) I. Epsein, *Le Judaïsme*، ص١٨٨.

(٤) S. Munk, *Mélanges*، ص٤٧٧.

(٥) فايدا، المقدّمة، ص٤٩ -٥٩.

من الشرق الأدنى، انتشر الاعتزال في إسبانيا وصقليا، ومن هناك إلى الغرب القروسطي. ترجم المؤلّفون اليهود واللاتينيون المتكلّمين والفلاسفة العرب، وأصبحت عقائدهم معروفةً ومستخدمةً في أوساط المثقّفين انطلاقاً من القرن الرابع/العاشر. ويدين التطوّر اللاحق للدراسات في أوروبا إلى هذه المعرفة، مثلما يلاحظ جيلسون E. Gilson فيقول: «أتت النهضة الفلسفية والثيولوجية في القرن الثالث عشر إثر غزو الفلاسفة العرب واليهود - وفي وقتٍ شبه متزامن، أعمال أرسطو العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية - للغرب اللاتيني»[١].

عاش يهودا هلوي في القرن السادس / الثاني عشر في طليطلة، وكتب بالعربية **كتاب الحجّة** الذي عرِف لاحقاً باسم **الكزبري**؛ وقد تلقّى نظرية المعتزلة بصدد الحرّية ودحض الأشعرية فقال: «كلّ شيءٍ في الطبيعة ليس محدّداً بالضرورة. يبقى للطارئ مجالٌ تدخل فيه الأحداث الجارية في فئة الممكن»[٢].

ويلاحظ الحلاوي أنّه لو كان الإنسان يؤمن بالجبر، لما بذل أيّ جهدٍ ولقبل القدر بتسليم. ولما تسلّح للدفاع عن نفسه ضدّ العدوّ ولما خزّن المؤن لمكافحة الجوع. لا تحمل حرّية الإنسان أي مساسٍ بالقدرة الإلهية بقدرة. يقول الحلاّوي: «بالفعل، يمكن أن ننسب الأفعال جميعاً للإنسان بوصفها تعبيراً فورياً أو غير مباشرٍ عن إرادته... ليس هنالك أيّ عدم توافقٍ بين الافتراض الذي يؤكّد أنّ الله يأمر بكلّ شيءٍ وبين ذاك الذي يقرّ وجود حرّية الاختيار وتدخّل عوامل وسيطةٍ في تتالي الأحداث». لا يستجرّ الفعل المسؤولية، «طالما أنّ عقل الفاعل غائبٌ لحظة إنجازه»[٣].

في القرن الثالث عشر، ذكر ابن فلاكيرا، المفكّر اليهودي الإسباني والمتآلف مع العقائد العربية، كامل نصٍّ لابن رشد بصدد حرّية الإنسان

---

(١) E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*، ص٣٧٧.

(٢) M. Ventura, *Le kalâm et le péripatétisme d'après le Kuzbari*

(٣) M. Ventura، مصدر سبق ذكره، ص٢٨ -٣١.

مستخرجٍ من **المناهج**: نحن أحرارٌ في أن نريد الفعل بهذه الطريقة أو تلك؛ وإرادتنا تكون على الدوام محدّدةً بشيءٍ ما خارجي.... وقد سبق لنا تحليل هذا النصّ أعلاه[١]. ويقدّم مونك S. Munk ترجمةً لهذا النصّ يمكن العودة إليها[٢].

تجاوزت الترجمات اللاتينية للكتب العربية، والتي أجريت بدءاً من القرن الثاني عشر، لاسيما على يد ابن داود وغونديزالفي Gundisalvi وجيرار الكريموني Gérard de Crémone، تجاوزت حدود إسبانيا وانتشرت في أوروبا. في العام ١١٤١، طلب بيير الموقّر Pierre le Vénérable آخر نسخةٍ لاتينيةٍ للقرآن، وكتب دحضاً للإسلام[٣]. وعرف توما الأكويني Thomas d'Aquin المتكلّمين العرب من الترجمات ومن الفيلسوف ابن ميمون (توفي في العام ١٢٠٤) الذي ترجِم كتابه **دلالة الحائرين** إلى اللاتينية في العام ١١٩٠[٤]. في هذا الكتاب، نجد عرضاً لأصل الكلام وللاقتباسات التي قام بها المؤلّفون اليهود من المتكلّمين العرب[٥]. درس ابن ميمون نظريات الأشعرية والمعتزلة وأخذ موقفاً منهم[٦].

استدلّ ابن ميمون بالتوراة وانبرى لتعريف الصلات بين الله والإنسان، بهدف صياغة حلٍّ يتوافق مع العقيدة اليهودية. محللاً الأطروحات الموجودة، دحض الأشاعرة صراحةً واقترب من المعتزلة. قال إنّ الأشاعرة يدافعون عن الصراطيّة ويؤكّدون أنّ كلّ ما يحدث في العالم هو من فعل إرادة الله[٧]. صحيحٌ أنّهم ينسبون حرّيةً نظريةً إلى الإنسان، لكنّهم يقرّون تقدير أفعاله وتقدير الظواهر الطبيعية. يفضي مثل هذا التصوّر إلى مجموعةٍ من النتائج

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الأوّل، II

(٢) مونك، مصدر سبق ذكره، ص٤٥٧ -٤٥٨.

(٣) L. Gardet et G. Anawâtî, *Introduction*، ص٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٥) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمه مونك، المجلّد الأوّل، الفصل LXX.

(٦) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، الفصل العاشر، الفصل ١٢، الفصل ١٧.

(٧) S. Zac, *Maïmonide*، ص٢٨، ٦٥، ٧١.

السخيفة، يختصرها ابن ميمون، على أثر المعتزلة: «ما الريح هي التي أسقطت الأوراق، بل كل ورقة سقطت بقضاءٍ وقدرٍ من الله، وهو الذي أسقطها الآن في هذا الموقع، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع. إذ ذلك كله مقدرٌ في ما لم يزل. فلزمهم بحسب هذا الرأي... أن الإنسان لا استطاعة له بوجهٍ على أن يفعل شيئاً أو لا يفعله... ولزم من هذا الرأي أيضاً أن يكون معنى الشرائع كلها لا يفيد أصلاً». وفق الأشعرية، الله «هكذا شاء ليرسل ويأمر وينهي ويهدد ويرجي ويخوف. وإن كنا لا استطاعة لنا. ويجوز أن يكلفنا الممتنعات ويجوز أن نمتثل الأمر ونعاقب، ونخالفه ونجازى»[(١)].

يلاحظ ابن ميمون أنّ المعتزلة محقّون حين يعترضون بأنّ أفعال الله لا تنجم من قدرته التعسّفية، بل إنّ إرادته وحكمته كلٌّ واحد. يكتب: "والمعتزلة أيضاً هربوا من أن ينسب له تعالى جورٌ وظلم"[(٢)]. لقد منح كلّ إنسانٍ حرّية الاختيار. وإذا رغب في الانخراط في طريق الخير أو أن يكون عادلاً، فالأمر لا يعود إلاّ إليه. أمّا إذا أراد سلوك طريق الشرّ، فهو أيضاً متاحٌ له... ولا أحد يرغمه أو يحدّد سلوكه، لا أحد يستجرّه إلى طريق الخير أو الشرّ[(٣)].

هل عرف توما الأكويني الاعتزال من ابن ميمون والترجمات التي وصلته؟ لا تبدو فرضية آسين بالاسيوس Asin Palacios غير مقبولة، على الرغم من أنّ غارديه L. Gardet وأنواتي G. C. Anawâtî يعدّانها غير كافية، لنقص البراهين القاطعة. وفي رأيهما، تبدو عقيدة المعتزلة بصدد الحرّية أقرب للبيلاجية منها إلى التوماوية[(*)]. ينبغي إجراء بحثٍ منهجيٍّ لتوضيح هذه

---

(١) ابن ميمون، دلالة، ترجمه مونك، المجلّد الثالث، الفصل ١٧، ص١١٥ -١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، الفصل ١٧، ص١١٥ -١٢٨.

(٣) ابن ميمون، كتاب المعرفة، المجلّد الخامس، الفصل الخامس، ص٣٨٩ -٣٩٢.

(*) البيلاجية هي نسبة إلى الراهب بيلاجيوس الذي قلّل من شأن النعمة الإلهية وقال بحرّية الإرادة التامّة؛ والتوماوية أو التومية مذهب لاهوتي وفلسفي للقدّيس توما (م).

المسألة واتّخاذ قرارٍ استناداً إلى النصوص القاطعة، لمعرفة إن كان الأمر يتّصل بلقاءاتٍ بين مؤلّفين توحيديين يواجهون المسائل عينها[١] أم باقتباساتٍ مباشرة. سوف نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الموضوعات المشتركة بين الاعتزال والتوماوية، من دون أن نزعم إقامة صلةٍ تاريخيةٍ بين المنظومتين.

في كتاب **الخلاصة اللاهوتية** الموجّه للرسل الكاثوليك في دار الإسلام، يستند توما إلى النصّ التوراتي والتفكير. وهو يحلّل الفكرة القائلة بأنّ إرادة الله المحضة غير القابلة للسبر تستطيع وحدها أن تعطي الحقّ لما يكون، من دون أيّ استدلالٍ بأيّ ضرورةٍ ملموسةٍ كانت[٢]. نجد هنا أطروحة أشعري دحضها المعتزلة. بالنسبة إلى ابن ميمون، درب السلطة لا يكفي: إذا حللنا مسألة الإيمان بدرب السلطة وحدها، نمتلك الحقيقة بالتأكيد، لكن في رأسٍ فارغ[٣].

يستند الإيمان إلى الذكاء، لأنّ العقل والحقيقة الدينية يتزامنان[٤]. وبما أنّ المسلمين والوثنيين لا يعودون إلى النصوص المسيحية، من المناسب «اللجوء إلى العقل المحض الذي يستطيع الجميع ضمنه منح قبولهم»[٥]. وبالفعل، العقل كوني: «يحمل الإنسان داخله قانوناً طبيعياً يسمح له بتمييز الخير من الشرّ»[٦] العقل هو الذي يضيء الدرب أمام الفضيلة التي «تختار السبل وفق العقل القويم»[٧]. تستند الأخلاق العقلية لدى المعتزلة إلى المبادئ عينها.

---

(١) انظر: L. Gardet et G. C. Anawâtî, *Introduction*، ص٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٣) توما الأكويني، *Qodlibet*، المجلّد الرابع، المادة ١٦؛ ذكر النصّ شونو M.D. Chenu في كتابه: *St Thomas d'Aquin et la théologie*، ص٣٨.

(٤) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، الكتاب الأوّل، الفصل الأوّل.

(٥) المصدر نفسه، الكتاب الأوّل، الفصلان ٢ و٩.

(٦) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، I وII ac q. ١٩ a 2.

(٧) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، q. 55، المادة ١.

بعد بضعة قرون، انقسم المسيحيون بسبب مسألة القدر وحرّية الاختيار، تلك المسألة التي كانت على وجه الخصوص مركزاً لسجال إيراسموس مع لوثر. نحن نعلم أنّ مروّج البروتستنتية لوثر لم يقرّ حرّية الإنسان. أمّا إيراسموس، فقد ألّف **دراسةً حول حرّية الاختيار**[١] وسعى لإظهار أنّ الأفعال البشرية غير مقدّرة. لاحظ هذا الفيلسوف، مثله مثل المعتزلة، أنّه توجد في الكتاب نصوصٌ تتوافق مع الجبر وأخرى مع حرّية الاختيار. ينبغي أن نفهم جيداً تلك النصوص ونأوّلها عقلياً. يقول: «في المحصّلة، تكفي قراءةٌ متمعّنةٌ وعلميةٌ لبلوغ الحقيقة»[٢].

نحن أحرارٌ في أن نفعل بإرادتنا: «الذنوب تغطّينا، وكي نتخلّص منها بكلّ قوّة، ينبغي طلب دواء التوبة والسعي على كلّ حالٍ لنيل مغفرة الله... إذا كان هنالك شيءٌ سيء، فلنستأصله منّا. وإذا كان هنالك شيءٌ جيّد، فلننسبه بأكمله إلى عطف الله»[٣]. يذكّر هذا النصّ بالآية التي يعود إليها المعتزلة عادةً لإظهار أنّ الله لا يرتكب الشرّ: **[ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك]** (النساء/٧٩). الإنسان مسؤولٌ إذاً عن الشرّ الذي يفعله، مثلما يشير عبد الجبّار[٤].

بالنسبة إلى إيراسموس، الله عادلٌ أساساً؛ وهو لا يقرّ ارتباط المخلوق به ارتباطاً كاملاً؛ للإنسان إرادةٌ حرّةٌ ومستقلّة. يكتب: «أيّ مذنبٍ يبقي في مثل هذه الشروط (أي من دون حرّية إرادة) هذا الصراع المستمرّ والشاقّ مع لحمه؟ أيّ شرّيرٍ يجهد في تصحيح مسار حياته؟»[٥].

---

(١) انظر: J. Boisset, Érasme et Luther. Libre ou serf arbitre?، باريس، المنشورات الجامعية، ١٩٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٥ -٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٦.

(٤) عبد الجبّار، متشابه، المجلّد الأوّل، ص١٩٨.

(٥) إيراسموس، ذكره بواسيه، مصدر سبق ذكره، ص٥٧ -٥٩.

IV

الاعتزال والفلسفة الحديثة

يقدّم ديكارت وليبنيتس، في بعض نقاط منظومتيهما، تشابهاتٍ مع موضوعاتٍ معتزلية. لا يمكن بعد، في الحالة الراهنة للأبحاث، إثبات إن كان الفيلسوفان قد تعرّفا على المصادر العربية تعرّفاً مباشراً. لكن يمكن أن يكونا قد تمكّنا من معرفتها، على نحوٍ غير مباشرٍ على الأقلّ، عن طريق المؤلّفين المسيحيين من القرون الوسطى. تسمح مقارنة النصوص بملاحظة أنّ الانشغالات تبقى قريبةً جدّاً وأحياناً متماثلة.

يميّز ديكارت، مثل السجستاني وابن رشد، بين مجالي الإيمان والعقل، مقرّاً في الوقت عينه بأصلهما المشترك: «سأقول فقط أنّه ينبغي التمييز بين ثلاث مسائل هنا...»: مسائل الإيمان التي ترتبط فقط بالأسرار، والمسائل التي يمكن تفحّصها بالعقل الطبيعي، وتلك التي ترتبط بالتفكّر وحده[١]. نلاحظ هنا ثقةً كبيرةً بالعقل. لكن هنالك حقائق لا يمكن العقلَ بلوغها لأنّها ناجزةٌ وغير كاملة: إنّها الحقائق فوق الطبيعية[٢]. يرتبط العقل والأخلاق ارتباطاً وثيقاً[٣]. وكما في الاعتزال، «يكفي أن نحسن الحكم لنحسن الفعل»[٤].

في التأمّل الرابع، يلاحظ الفيلسوف: «... حين أنظر إلى ماهيّة أخطائي، أجد أنّها تتعلّق بمساهمة سببين هما القدرة على معرفة ما في داخلي؛ والقدرة على أن أختار، أو حرّية الاختيار لديّ...»[٥]. وهو يؤكّد أنّ

(١) Descartes, *Notae in programma quoddem*، نصّ ذكره لوروا G. Leroy في كتابه: *Pascal, savant et croyant*، ص٣٨ -٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٣) F. Alquié, *Descartes*, édit. Hatier، ص١٤٤.

(٤) Descartes, *Lettre à Mersenne*، ٢٧ نيسان/أبريل ١٦٣٧.

(٥) Descartes, *Les méditations*, édit. E. Blin، ص٢٠٧.

الإنسان هو المسؤول عن الخطأ، بسبب عدم كماله؛ يمكن أن تضلّ إرادته فيفضّل الشرّ على الخير[1]. في **مبادئ الفلسفة**، يرى ديكارت أنّ الميزة الأساسية عند الإنسان هي تمتّعه بحرّية الاختيار. وهذا هو ما يجعله جديراً بالمديح أو باللوم[2].

لا تتناقض حرّية الإنسان مطلقاً مع العلم الإلهي. الفكر الإنساني متناه، في حين أنّ قدرة الله بقدرةٍ لا متناهية. لقد أمر الله مسبقاً بالأشياء جميعاً، لكنّ الإنسان يعرف بالتجربة أنّه يستطيع الفعل[3]. لا تتوافق روح السطوة مع حرّيتنا وينبغي رفض تلك الروح: «ينبغي أن نفهم بعقلنا ونتأكّد بأنفسنا»[4].

أمّا عند ليبنيتس، فتبلغ التشابهات مع الاعتزال حدّاً يجعل من الصعب علينا نسبتها إلى الصدفة المحضة. وقد أظهر مؤرّخٌ معاصرٌ التماثلات بين ابن عربي وليبنيتس، لاسيما بصدد عقيدة حرّية الإنسان[5]. يبدو لنا مفيداً أن نذكر هنا التشابهات بين ليبنيتس وشيوخ المعتزلة، مقتصرين على بعض الإشارات المستقاة من كتابه: نظرية العدالة الإلهية Théodicée.

يضيء العنوان الفرعي للكتاب انشغالات ليبنيتس: «مقالات في رحمة الله وحرّية الإنسان وأصل الشرّ». وهذه الموضوعات الثلاثة موجودةٌ بدقّةٍ في الاعتزال؛ يقول إنّ هدفه يتمثّل في «إبعاد البشر عن الأفكار الخاطئة التي تقدّم لهم الله بوصفه أميراً مطلقاً، يستخدم قدرةً استبداديّةً، تصعب محبّته وقليل الجدارة بالمحبّة»[6]. يتعلّق الأمر إذاً

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

(٢) Descartes, *Principes*, édit. Hatier، ص٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٥) محمود قاسم، محيي الدين بن عربي ولايبنتيز، القاهرة، ١٩٧٢.

(٦) Leibnitz, *Théodicée*، ٦، ص٥٩.

بدحض وجهة نظر المجبرة الذين يعدّون الله سيّداً يستطيع أن يفعل ما يشاء، في حين ليس للإنسان أيّ قدرة.

لا تتوافق حكمة الله ورحمته مع هذه القدرة الاعتباطية التي لا يحدّها شيء[1]. لا يستطيع الله، بحكمته، أن يحرم الإنسان من الحرّية أو أن يرغمه على الفعل ثمّ يعاقبه على أخطاءٍ هو غير مسؤولٍ عنها. لا يسمح عدل الله بمثل هذا الأمر. «لا يستطيع الله إلاّ أن يلتزم ببعض القوانين وأن يفعل وفق القواعد، الفيزيائية منها والأخلاقية، التي جعلته حكمته يختارها»[2].

ينجم من ذلك أنّ الإنسان غير مرغمٍ إطلاقاً على أن يفعل ما يعاكس رغبته؛ لديه حرّية الاختيار بين فعل الخير أو الشرّ. تتحدّد إرادته الحرّة وفق دواعيه الخاصّة؛ ولا تحدّده أيّ ضرورة. يقول ليبنيتس: «في رأيي، إرادتنا ليست فقط خاليةً من الإكراه، بل كذلك من الضرورة»[3].

لكن من أين يأتي الشرّ؟ من الله أم من الإنسان؟[4] بالنسبة إلى ليبنيتس كما بالنسبة إلى المعتزلة، لا يريد الله الشرّ[5]، بل يسمح به فحسب[6]، سواءٌ لمعاقبة المذنب عقاباً مستحقّاً أم لدرء شرٍّ أكبر، أم للحصول على خيرٍ أكبر[7].

كيف إذاً يمكن المصالحة بين التقدير الإلهي وبين حرّية الإنسان؟ لا تختلف إجابة ليبنيتس اختلافاً أساسياً عن إجابة المعتزلة؛ إذ يقول إنّ علم الله المسبق لا يتناقض إطلاقاً مع الحرّية[8]. وهو يناقش آراء سابقيه

---

(١) المصدر نفسه، ٨، ص٦١.
(٢) المصدر نفسه، ٢٨، ص٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ٣٤، ص٧١.
(٤) المصدر نفسه، ٢٠، ص٦٢.
(٥) المصدر نفسه، ٢٣، ص٦٤.
(٦) المصدر نفسه، ٢٢، ص٦٣.
(٧) المصدر نفسه، ٢٣، ص٦٥.
(٨) المصدر نفسه، ٣٧، ص٧٢.

الأوغسطينيين والدومينيكان والمولينستيين والجانسينيين بصدد هذه النقطة. في رأيه، هم مخطئون إلى هذا الحدّ أو ذاك. فصحيحٌ أنّه «ما هو مقدّرٌ سوف يوجد حتماً...؛ لكن لا ينجم من ذلك أنّه ضروري، لأنّ الحقيقة الضرورية هي تلك التي يكون عكسها مستحيلاً أو يتضمّن تناقضاً»[1].

يضيف ليبنيتس أنّ «علم الله المسبق ليس فيه ما هو مشتركٌ مع تبعيّة أفعالنا الحرّة أو استقلاليتها...». فمن المناسب تمييز «تنظيم الله مسبقاً لأوامره ونتيجة العلل التي أعتقد أنّها تساهم دائماً في تحديد الإرادة...، ملاحظين دائماً أنّ التقدير ليس ملزِماً أبداً»[2]. بعباراتٍ أخرى، تبقى الإرادة الإنسانية حرّةً ومستقلّة.

---

(١) المصدر نفسه، ٣٧ و٣٩، ص٦٢ -٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ٤٣، ص٧٦.

القسم الرابع

تجديد الاعتزال

في القرن التاسع عشر، هزّت حركة تجديدٍ واسعةٌ مجمل العالم العربي الإسلامي بعد فترةٍ طويلةٍ من الانحطاط، عيّن ابن خلدون نقطة بدايتها. وأسباب هذه اليقظة معروفةٌ بما يكفي لعدم ضرورة التذكير بها. سنقول فقط إنّ بعضها داخليٌّ وبعضها خارجي. من بين الأسباب الداخلية، يمكن أن نذكر حالة المجتمع الذي كان تطوّره ناقصاً. تجلّى وعيٌ سرعان ما مسّ القطاعات جميعاً؛ حدثت ضرورة إعادة التفكير في الإرث الثقافي وفي البنى الاجتماعية في آنٍ معاً. ومن بين الأسباب الخارجية، نذكر أنّ استعمار معظم الأراضي الإسلامية في إفريقيا وآسيا قد خلق شروط مقاومةٍ وطنية، مشتّتةٍ في البداية، ثمّ أفضل تدبيراً، تواجهت مع هذا العالم المنطوي على نفسه وذي الدينامية الأوروبية الأعلى شأناً من حيث المستوى التقاني.

أمام مثل هذا الوضع، سيبحث المجدّدون عن جميع الوسائل القادرة على الترويج لنهضة شعوبهم والأمّة الإسلامية بأكملها. على الصعيد العقيدي، قدّم الاعتزال أحد تلك الوسائل. فقد سمح بإعادة إبراز التفكير العقلي والاجتهاد اللذين بقيا نائمين منذ أكثر من خمسة قرون. وقد عبّر تجديد هذه المنظومة التي أعيد الاعتبار إليها تدريجياً عن نفسه في أوساطٍ عدّة، لاسيما في الهند وأفغانستان والعالم الإسلامي.

I

أولى الميول المعتزلية المحدثة

ينتمي أمير علي (توفي في العام ١٩٢٨)، القاضي والكاتب، إلى الشيعية الهندية. وقد أدار في لندن قسماً للرابطة الإسلامية ونشر في العام ١٨٧٣ دراسةً حول حياة النبي. ثمّ استأنف هذه الدراسة وطوّرها بعنوان: روح الإسلام (١٨٩٣). ومن هذا العمل سنستقي بعض الإشارات وفق الترجمة العربية التي قام بها ديراوي[١].

بعد أن ذكر المؤلّف الآيات، المتناقضة ظاهرياً، التي تذكر قدرة الله وحرّية الإنسان[٢]، أظهر إمكانية المصالحة بينها واستبعاد الجبر. واستخدم لهذا الغرض منهج التأويل العقلي. يقول إنّ قدرة الله التي وردت في كثيرٍ من هذه الآيات إنما تعني «قانون الخليقة»،... أما الآيات الأخرى فلا جدال في أنها تدل على فكرة «الوكالة الإلهية» على إرادة الإنسان، غير أنها تفسَر مرةً ثانيةً بآياتٍ أخرى، فيفهَم منها أن الوكالة «مشروطة بإرادة الإنسان، فالله يقدم المساعدة إلى من يبتغي العون الإلهي؛ وعلى كل حال، فإن تلك الآيات التي ذُكرت فيها مسؤولية الإنسان وحرية إرادته في صيغٍ مشددة إنما تصف استيعاب حكم الإطلاق وتحدده[٣].

في هذا الإطار العامّ، الإنسان هو السيد المطلق المهيمن على سلوكه ضمن دائرة وجوده المحدودة، فهو مسؤولٌ عن أعماله، وعن إساءة استخدام القوى التي مُنحها[٤]. لقد انتقد جعفر الصادق (توفي في العام ١٤٨/٧٦٥)، أحد كبار أئمة الشيعة، الجبرية في المدينة المنوّرة حيث كان يعيش؛ «إن

---

(١) أمير علي، روح الإسلام، إصدار بيروت، ١٩٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٣ -٣٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٩٨.

مبدأ الجبر يجعل من الله سيداً غير عادل»[١]. قال إنّ واصلاً والمعتزلة قد تبنّوا نظرية الحرّية في المذهب الشيعي[٢]. ووجهة النظر هذه مغاليةٌ بعض الشيء لأنّنا نعلم أنّ الشيعية البدائية كانت تعدّ مجبرةً أيضاً بين صفوف المنتسبين إليها[٣].

يؤكّد جمال الدين الأفغاني (توفي في العام ١٨٩٨)، الذي يعدّ بحقٍّ أب النهضة، حرّية الإنسان مستعيداً الخطوط العريضة في مذهب المعتزلة. يقول إنّ قواعد «الجبر» انتشرت وضربت في الأذهان (...). هذا ما أدخله الزنادقة فيها بين القرن الثالث والرابع الهجري وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود (...) وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث[٤]. لا يوجد مسلمٌ في هذا الوقت من سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض. كلٌ من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزاءً اختيارياً في أعمالهم، ويسمى بالكسب، وهو مناطٌ الثواب والعقاب عند جميعهم[٥]. وقد انقرض أرباب مذهب المجبرة في أواخر القرن الرابع/العاشر ولم يبق لهم أثر[٦].

أجزل الفنون الأدبية فائدةً بناء البحث فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر، والإذعان بأن قوى البشر في قبضة مدبرٍ للكائنات ومصرفٍ للحادثات. ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيعٌ ولا ضعف قوي، ولا انهدم مجدٌ ولا تقوض سلطان. الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك... هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات، واحتمال المكاره، ومقارعة

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٤.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الخامس، القسم الثاني، I.

(٤) الأفغاني، خاطرات، ص٢٧٧.

(٥) الأفغاني، العروة، ص٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص٥٢.

الأهوال[1]. كان يقال للمؤمنين: [**إنّ الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل۞ فانقلبوا بنعمةٍ من الله وفضلٍ لم يمسسهم سوءٌ**] (آل عمران/١٧٣ -١٧٤) [2].

يقارن الأفغاني النبوّة بالحكمة. تتقارب وجهة نظره مع وجهة نظر المعتزلة وتتباين عن وجهة نظر الفارابي. يقول إنّ النبوّة «منحةٌ إلهية» لا تنالها يد الكاسب بل يختصّ الله بها من يشاء من عباده. أمّا «الحكمة»، فمما يكتسب بالفكر والنظر بالمعلومات وبأنّ النبيّ معصومٌ من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه. وأنّ أحكام النبوات آتيةٌ على ما في علم الله لا يأتيها الباطل (...) فالأخذ بها من فروض الإيمان. أمّا آراء الحكماء فليس على الذمم فرض اتباعها إلاّ من باب ما هو الأولى والأفضل على شرط أن لا يخالف الشرع[3]. بالنسبة إليه، كل الحوادث لا بد وأن تقترن في آن حدوثها مع سبب لها، ملازمٍ غير مفارق ويختلف الخلق في معرفة ذلك السبب، ويتفاوتون على نسبة علمهم بالأسباب والمسببات وإرجاع كل علةٍ لمعلولها وكل سببٍ لمسببه وحادثٍ لمحدثه. فالحوادث عند الجاهل منسوبةٌ للصدفة على الغالب وهي أهون المراجع للتعليل عنده.[4] معاني التصوف، وإن كانت مغلقةً في الغالب، لا يفهمها إلا أصحاب الذوق والمواجد، ويعسر على غيرهم تناول فهمها. والتطيّرات ضارّةٌ ولا تسمح للعقل بالعمل؛ ومن يؤمن بها لا يختلف عن الحيوان[5]. الاجتهاد دائم. ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ القرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه، والمراد منها. نعم، إن أولئك الفحول من الأئمة ورجال الأمة اجتهدوا، وأحسنوا وعلى فقهاء

(١) المصدر نفسه، ص٥٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٥٣.
(٣) الأفغاني، خاطرات، ص٣٥.
(٤) المصدر نفسه، ص١٧٠.
(٥) المصدر نفسه.

اليوم الواجب نفسه[1]. وبالفعل، ينبغي عدم الاقتصار على النظريات التقليدية. فالقرآن ما أنزل إلاّ ليُفهم، ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبّر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها[2].

II

محمّد عبده والاعتزال

كان محمّد عبده (توفي في العام ١٩٠٥) تلميذاً للأفغاني واستلهم كثيراً من الاعتزال لانتقاد الجبرية وإظهار أنّ الإنسان حرٌّ تماماً في الفعل وفق عقله وإرادته. يقول: «جاء القرآن الشريف - وهو الكتاب المنزل بالإسلام - يعيب على أهل الجبر رأيهم (...) وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية. وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنما جاء في تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون»[3]. وجاء النبي صلى الله عليه وسلم في عمله وقوله بما يؤيد حرّية الإنسان. وقد كان مع صحابته أسوةً في السعي ومثلاً في الدأب والكسب، مع الإقرار في الآن عينه بشمول القدرة الإلهية[4]. يحاول المجبرة نفي حرّية الإرادة ويذكرون في هذا الصدد الآية: **[والله خلقكم وما تفعلون]** (الصافات/٩٦). وهم يخطئون حين يفسّرونها ويستخرجون منها أنّ الله هو صانع الأفعال البشرية. لكن في حقيقة الأمر، يقول عبده، تنسب الآية أفعال الإنسان إليه هو[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧ -٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨ -٣٩.

(٣) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، المجلّد الثاني، ص٤٢٢.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٤٢٣.

(٥) عبده، شرح الفصل ١٠٣، العسر.

يحلّل عبده معنى مصطلحي القضاء والقدر، ويعلن أنّهما يعنيان معرفة الله المسبقة بأفعالنا. لكنّ هذه المعرفة لا تشكّل كابحاً ولا حركةً إكراهيّةً للإنسان. يستحقّ الإنسان الثواب أو العقاب وفق وصف أفعاله[1]. وفي ردّ عبده على هانوتو G. Hanotaux، يلاحظ أنّ الكلام بالقدر كان قوياً بين المسيحيين أنفسهم وبدأ النزاع بينهم قبل الإسلام؛ وقد سيطر القدر عند التومائيين - أتباع القديس توما - والدومينيكانيين وهم جبرية وأشياع لويولا وهم قدرية لختيارية[2]. لا يمكن التشكيك بجدّيةٍ في وجود حرّيتنا: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنّه موجودٌ ولا يحتاج في ذلك إلى دليلٍ يهديه ولا معلّمٍ يرشده كذلك يشهد أنّه مدركٌ لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدّرها بإرادته ثمّ يصدرها بقدرة ما فيه»[3].

يستأنف عبده انتقاد الكسب الأشعري فيعدّه غير مفهوم[4] ويستدلّ بالجويني الذي يصحّح الأشعرية بصدد هذه النقطة: «ما من صفةٍ من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار، وتنتفي معظم الصفات المغايرة للقدرة مع ثبوت القدرة...»[5].

على مثال المعتزلة، يرى عبده أنّ العقل يؤسّس الحياة العقلية. يستطيع كلّ إنسانٍ اكتشاف أخلاقٍ طبيعيةٍ أو إعادة بنائها، من دون اللجوء إلى العقائد؛ وهو يميّز الخير من الشرّ بجهد تفكيره؛ فيضع معايير أخلاقية لا تقلّ صلاحيةً عن أوامر الشرع[6]. ويتبنّى المنهج المعتزلي مثلما عرضناه. في شرح النصوص، يرفض المنهج الحرفي ويوصي بالتأويل العقلي. وفي حال حدوث نزاعٍ بين الوحي والعقل، فالعقل هو الذي يسود[7].

---

(١) محمد عبده، رسالة، الصفحة ٤٢ من الترجمة.

(٢) رشيد رضا، تاريخ، المجلّد الثاني، ص٤٢١.

(٣) عبده، رسالة، الصفحة ٤٢ من الترجمة.

(٤) عثمان أمين، عبده، ص٨٢.

(٥) الجويني، إرشاد، ترجمة لوتشياني Luciani ، ص٢٣٢.

(٦) عبده، رسالة، الصفحة ٥١ من الترجمة.

(٧) عثمان أمين، مصدر سبق ذكره، ص١٣٠.

ينبغي التخلّي عن التقليد: «أنحى الإسلام على التقليد... والتعلّق بما كان عليه الآباء...، ونبّه على أنّ السبق في الزمان ليس آيةً من آيات العرفان ولا مسمّياً العقول على عقول...، وإنّما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيّان...، فأطلق بهذا سلطان العقل من كلّ ما كان قيّده وخلّصه من كلّ تقليدٍ كان استعبده...»[١].

جمهور العامة في كل ناحية، لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها، ولا يعتبرونها، فإن كانت لهم عقائد فهي بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة من نحو أنه لا اختيار للعبد فيما يفعله، وإنما هو مجبورٌ فيما يصدر عنه[٢]. إن كل من يسلك طريقة الصوفية بالرياضة والمجاهدة عرضةٌ للوقوع في عالم الخيال(...) فإذا اقترن بذلك ما يقع كثيراً من المكاشفات، أو التأثير بقوة الإرادة في شفاء بعض الأمراض (...) وغير ذلك من الأمور الغريبة التي يسمونها كرامات، فحينئذٍ يكون من يقع له ذلك فتنة لنفسه ولغيره[٣].

III

محمّد إقبال والاعتزال

على أثر الشيعة الهنود والأفغاني وعبده، جهد محمّد إقبال (توفي في العام ١٩٣٨) لإعادة التفكير في الثقافة الإسلامية، لكن استناداً إلى الفلسفة الأوروبية. في مقدّمة لويس ماسينيون L. Massignon لترجمته ستّ محاضرات لإقبال إلى اللغة الفرنسية، ربطه مُحِقّاً بالتقليد المعتزلي[٤]. لكن ينبغي توضيح أنّ تأثّر إقبال

(١) عبده، رسالة، ص١٠٧ -١٠٩ من الترجمة.

(٢) رشيد رضا، تاريخ، المجلّد الثاني، ص٥٠٩.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص١٢٧.

(٤) انظر: L. Massignon, Préface à *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islâm*، الصفحة ٢ من الترجمة الفرنسية.

بالمعتزلة لا ينطبق على جميع معالم فكره. فهو يبتعد عنهم بوضوحٍ في نقاطٍ عدّة، لاسيما بصدد التسامي والصوفية. وما يدين به إلى المعتزلة، وهو العارف بعقيدتهم معرفةً جيدة، يعود خصوصاً إلى حرّية الإنسان.

يقول: «في الإسلام، يمكن أن نعتبر أنّ البحث عن أسسٍ عقلانيةٍ في الإسلام قد بدأ مع النبيّ نفسه»[1].

جبرية الأفعال الإنسانية فكرةٌ أجنبيةٌ تفسّرها الظروف التاريخية. كان القادة الأمويون «يحتاجون من أجل وجودهم المادّي إلى عذرٍ لما ارتكبوه في كربلاء ولضمان ثمار تمرّد الخليفة معاوية». نقل معبد إلى الحسن البصري أقوال أولئك الخلفاء الذين زعموا بأنّ الله هو الذي أملى أفعالهم. فقال البصري: «أعداء الله هؤلاء كاذبون»[2]. القدر ليس القضاء الذي لا يمكن ردّه كما يعتقَد عادةً. فالقرآن يقول: [**إنّا كلَّ شيءٍ خلقناه بقدرٍ**] (القمر/٤٩). القدر ليس سوى الزمن «الذي يعدّ سابقاً لتجلّي إمكانياته»[3].

القدرية غير قابلةٍ للتوافق مع حكمة الله وعدله، في حين أنّهما متلازمتان في القرآن: «قدرة الله اللانهائية مكشوفةٌ ليس في الخيالي والاعتباطي، بل في ما هو منظّمٌ ومنتظمٌ ومتكرّر»[4]. والقدرية قابلٌ للمصالحة مع القوانين الطبيعية وحرّية الإنسان. والإنسان حرٌّ لأنّه قبِل أن يحمل الأمانة عمداً (الأحزاب/٧٢). وهو قادرٌ على التفكير وعلى الفعل؛ يتوجّب عليه إذاً أن يمارس الاجتهاد وألاّ يقرّ شيئاً من دون تحليلٍ نقدي. يذكّر إقبال بأنّ النظّام صاغ أوّل مبادئ الشكّ بوصفه شرطاً لأيّ معرفة؛ فقد رفض الأحاديث النبوية غير الأصيلة ولم يثق بأبي هريرة[5]. في الحقيقة، بدأ انحطاط المجتمع الإسلامي في القرن الثالث عشر لأنّه تمّ الخلّي عن تلك المبادئ؛ وقد بقي هذا المجتمع في مكانه عملياً في القرون

---

(١) المصدر نفسه، ص٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٧ -٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٥) المصدر نفسه، ص١٤٠ وص١٦١ -١٦٣.

الخمسة المنصرمة[١]. لكن سيكون وهماً منح العقل سلطةً مطلقة. إذا كان «الدين يفترض أساساً عقلياً لمبادئه القصوى...»، فمن غير الوارد إقرار تفوّق الفلسفة على الدين. هما متكاملان، لكنّهما متمايزان: «روح الفلسفة هي البحث الحرّ. وهي تشكّك في كلّ سلطة...»، في حين أنّ «جوهر الدين هو الإيمان»[٢].

IV

الاعتزال والفلسفة بعد إقبال

بعد إقبال، تداخل الاعتزال مع الفلسفة عند بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين، على مثال محمّد عزيز لحبابي الذي أدخل عدّة موضوعاتٍ معتزلية في شخصانيّته. اعتبر الاعتزال «معرفةً نضاليةً واسعة» يمكن أن تساعد الفلسفة على «إعادة الاعتبار لصلات الإنسان مع البشر والطبيعة»[٣]. بالنسبة إليه، يمكن تفسير خصب مذهب المعتزلة بتضافر الوحي والعقل[٤]. وبالفعل، هنالك كما يقول اتفاقٌ بين الوحي والعقل، أو كما يقول ابن رشد، بين الدين والفلسفة، مع احتفاظ كلٍّ منهما بخصوصيّته[٥]. لا يتعارض مفهوم القدر مطلقاً مع حرّية الإنسان، لأنّ قدرة الله بقدرة، التي تضيئها حكمته، بعيدةٌ عن الاعتباطية وتقرّ القوانين الطبيعية[٦]. استقلالية الشخص معترفٌ بها، وكذلك قدرته على الاختيار[٧]. لا يخضع الإنسان لأيّ إكراهٍ ديني[٨]: [**لا إكراه في الدين**] (البقرة/٢٥٦). تتأتّى الأفعال من معايير

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣ وص١٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٧ -٨.

(٣) M. A. Lahbâbî, *Le personnalisme musulman*, édit. P.U.F. 1964،

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٢.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٥ -١٠٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٦٩ -٧٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٥.

(٨) المصدر نفسه، ص٧.

عقلية ودواعي ملموسة؛ إنّها إذاً حرّة[1]. [**ولا تكسب كلّ نفسٍ إلاّ عليها ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى**] (الأنعام/١٦٤). كلّ منّا مسؤولٌ إذاً مسؤوليةً كاملة[2].

تبنّى لحبابي منهج المعتزلة بخطوطه العريضة. وعلى مثال المعتزلة، التزم بالقرآن والسنّة وذكّر بأنّ الإسلام يقرّ «قيمة العقل الأداتية» ومبدأ الاجتهاد. لقد اعترف أوائل المسلمين بـــ«حرّية فكر الإنسان» ومنحوا «ثقةً كبيرةً بالعقل الإنساني والروح النقدية»[3]. وعلى مثالهم، من المناسب تأويل النصوص لمصالحتها مع معطيات العقل. تنتشر المعتقدات الصوفية القدرية وتبتعد عن مبادئ الإسلام[4].

V

نموّ الدراسات المعتزلية

عرفت الدراسات المعتزلية نموّاً كبيراً[5]. في العام ١٩١٢، قام العالم السوري جمال الدين القاسمي بإعادة تأهيل مذهب المعتزلة، فوضع تاريخاً موجزاً للحركة[6]. جمع النصوص والملاحظات السيَرية الموزعة في مصادر عدّة تتباين في إمكانية الوصول إليها. وقد برّر منهج التأويل وقدّر أنّه يتوافق مع الاجتهاد الحرّ[7]. قال إنّ العصبية كانت منتشرةً انتشاراً واسعاً؛ لذلك يكون من الظلم أن ننسبها إلى المعتزلة حصراً[8].

---

(١) المصدر نفسه، ص٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤ -٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٥) R. Caspar, *Le renouveau mu'tazilite*, in Midéo، العدد الرابع، ١٩٥٧.

(٦) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ١٩١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٨) المصدر نفسه، ص٦٣.

كما نشر أحمد أمين مجموعةً من الكتب أنصف فيها الاعتزال: فجر الإسلام (١٩٢٩) وضحى الإسلام (١٩٣٣-١٩٣٦) وظهر الإسلام (١٩٤٥-١٩٥٢). يستلهم عرضه للعقيدة استلهاماً أساسياً من الخيّاط الذي حقّق نايبرغ عمله **كتاب الانتصار** في العام ١٩٢٥. كان العرض التاريخي لمنظومة المعتزلة موضوع بعض الصفحات في «فجر الإسلام»[١] وعرضٍ مطوّلٍ في «ضحى الإسلام»[٢]. دراسة أمين معمّقةٌ وهادئةٌ ومطبوعةٌ بالتعاطف. وقد ساهمت من دون شكٍّ في معرفةٍ أفضل بالمعتزلة في أوساط المثقّفين. لكن يبدو لنا صعباً أن نؤكّد تبنّي المؤلّف لمذهب الاعتزال[٣].

نشر أبو ريدة دراسةً وافيةً عن النظّام في العام ١٩٤٦. وقد استخدمناها باستفاضةٍ على مدار بحثنا. وتمضي هذه الدراسة في الاتجاه نفسه الذي تمضي فيه أعمال أحمد أمين فتقدّم عقيدة النظّام وفق النصوص النادرة التي تمكّن المؤلّف من جمعها. ونلاحظ فيها أحياناً رغبةً متعمّدةً في تبرير بعض أطروحات الشيخ المعتزلي القابلة للجدال.

كما كرّس زهدي جار الله وألبير نادر دراستين منهجيّتين للمعتزلة أكثرنا من ذكرهما. ظهرت الدراسة الأولى في القاهرة في العام ١٩٤٧ بعنوان **المعتزلة**، ونشرت الثانية في العام ١٩٥٠ بعنوان **فلسفة المعتزلة**[٤]، ثمّ ترجمت إلى اللغة الفرنسية في العام ١٩٥٦[٥].

وفي العام ١٩٥٤-١٩٥٥، قدّم محجوب بن ميلاد محاضراتٍ عبر إذاعة تونس، نشرت بعدئذٍ بعنوان **تحريك السواكن** مع مقدّمةٍ كتبها ميخائيل

---

(١) أحمد أمين، فجر، طبعة ١٩٥٥، ص٢٨٣-٣٠٣.

(٢) أ. أمين، ضحى، المجلّد الثالث، طبعة ١٩٥٢، ص٢١-٢٠٧.

(٣) R. Caspar, *Le renouveau mu'tazilite*، ص٢٠٠.

(٤) ألبير نصر نادر، فلسفة المعتزلة، مجلدان، ١٩٥٠-١٩٥١.

(٥) A. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila 1956.*

نعيمة[1]. عبر تقريب موضوعات المعتزلة من فهم جمهورٍ عريضٍ غير متخصّص، دعا مواطنيه إلى تبنّي منهج المعتزلة ليتمكّنوا من أن يفكّروا على نحوٍ أفضل في مشكلات عصرهم. بالنسبة إليه، الأولوية في الاعتزال هي للعقل ولجهد التفكّر الشخصي.

ومنذ نحو عشرة أعوام، ظهرت دراساتٌ أكثر اكتمالاً؛ وهي أكثر تعمّقاً وتخصّصاً، بعد نشر عددٍ كبيرٍ من نصوص المعتزلة، كانت مجهولةً حتّى ذلك الحين. وقد سبق لنا ذكرها[2]. وتوالت عدّة أبحاث، لاسيما الجامعية منها؛ لكنّها لم تنشر بعد. ويظهر عددها الاهتمام الجديد الذي يتمّ إيلاؤه اليوم لمعرفةٍ أفضل بالاعتزال، والذي سهّله نشر مخطوطاتٍ مهمّة.

(١) محجوب بن ميلاد، تحريك، ١٩٦٢.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الخامس.

القسم الخامس

الخلاصة والآفاق المستقبلية

تعرّضت عقيدة المعتزلة لانتقادات عديدة. فقد عاب عليها بعضهم عقلانيةً مفرطةً أو قطيعةً بين العقل والإيمان. وتوقّف آخرون على نحوٍ خاصٍّ عند التشيّع و«الملاحقة التعسّفية» للخصوم. وآخرون أيضاً اعتبروا أنّ الخطيئة الأكبر هي إضعاف التسامي الإلهي عبر المكانة المفرطة الممنوحة للقدرة البشرية. أمّا المعجبون المتحمّسون للاعتزال، فلم يأبهوا بنقاط الضعف وأخذوا بالحسبان على وجه الخصوص المظاهر الإيجابية في الاعتزال، تأثيره المستدام وأهمّيته في التجديد الحديث للأفكار والمجتمع.

ما هو الرأي الذي ينبغي إبداؤه تجاه تلك الآراء المختلفة؟ لقد صدر معظمها في حقبةٍ لم تكن فيها نصوص المعتزلة معروفةً جيّداً. لكن منذ إصدار تلك النصوص، أصبح ممكناً مراجعة الأحكام الصادرة جزئياً من جانب، وإجراء تقديرٍ صحيحٍ لما قدّمه الاعتزال من جانبٍ آخر. في خلاصة هذه الدراسة، سنشير إلى راهنية الاعتزال والآفاق المستقبلية التي يمكن أن يفتحها أمام جهد تجديدٍ وإجمال.

I

الانتقادات الموجّهة إلى الاعتزال

وفق جار الله، أوجد المعتزلة علم الكلام وكانت غايتهم أن يستخدموا العقل في الدفاع عما جاء به النقل، ثم ابتعدوا عن تلك الغاية وصاروا

يشتغلون في التوفيق بين النقل والعقل على اعتبار أنهما متفقان متساويان في الحقيقة. هذه وجهة نظر ماكدونالد Macdonald التي تبنّاها جار الله من دون أيّ تحفّظ. وقال أيضاً إنّه في حال وجود اختلافٍ بين النقل والعقل، تكون الأسبقية والأفضلية للعقل(١). قال إنّ النظّام قد أقرّ بأنّ العقل يستطيع التشكيك في السنّة النبويّة(٢)، وإنّ الجبائيين قد صمّما من جانبهما قانوناً عقلياً وحصرا النقل بالنصوص التي يصعب على العقل فهمها.

أساس هذا الانتقاد غير متين، مثلما أظهرنا آنفاً. فليكفنا أن نذكّر هنا بأنّ العقلانية المعتزلية تبقى خاضعةً للوحي وبأنّ التأويل لا يستطيع أن يناقض النصّ القرآني. يركّز معظم شيوخ المعتزلة الكبار على أنّ العقل وحده لا يستطيع تفسير كلّ شيءٍ وإدارة كلّ شيء. تبقى النبوّة ضروريةً وتكمل المعطيات العقلية. لا يمكن أن تتعارض الأخلاق الطبيعية مع الشرع لأنّها ذات مصدرٍ مشترك. أخيراً، تتمايز الفلسفة عن الكلام وهدفها مغايرٌ تماماً(٣).

كتب أحمد أمين من جانبه: «وكان عقل المعتزلة عقلاً حادّاً جافّاً فلسفياً، وأضعف نقطةٍ فيه أنّه كان يراد أن يفرض على الأمّة فرضاً، يراد أن تكون الأمّة فلاسفة...»؛ أخيراً، هم لا يولون أيّ أهمّيةٍ للمشاعر التي يناقضها العقل(٤).

لقد منح مذهب المعتزلة مكانةً كبيرةً للعقل والجدل. لم يكن المحاسبي يؤيّد كما رأينا دقائقه الجدلية. يكفي التذكير بنظرية العوض التي ذكرنا مصاعبها. لماذا يمتحن الله الكائنات غير المكلّفة ليعوّضها بعد

---

(١) جار الله، المعتزلة، ص٢٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٧.

(٣) انظر أعلاه، الفصل الرابع، القسم الأوّل.

(٤) أحمد أمين، ضحى، المجلّد الثالث، ص١٩٢.

ذلك؟ وفق عبد الجبّار، يستثير الله ألم الأطفال والحيوانات سعياً لغايةٍ أسمى، لا ندركها دائماً. لكن حين ندرك تلك الغاية، ممّ تتكوّن؟ لا يوضح الشيخ المعتزلي ذلك ويبقى اللغز كاملاً. إذا أمكن لنا فهم فائدة العوض بالنسبة إلى البالغين والمكلّفين، فكيف يمكن إقراره بالنسبة إلى الكائنات غير المكلّفة؟ يقال إنّ العوض عادلٌ حين ترتكب الحيوانات اضراراً؛ والله هو الذي يتكفّل به. سيكون أكثر فهماً أن نفكّر، مع عبّاد، أنّ الله لا يدين لها بشيء.

في المقابل، من غير الصحيح تأكيد أنّ المعتزلة يعدّون من دون تمييزٍ البشر جميعاً عاقلين بالقدر نفسه. لقد ذكرنا رأي يحيى بن الحسين، حيث يقول إنّ العقل موزّعٌ على نحوٍ متساوٍ، لكنّ بعض الناس يطوّرونه أكثر من غيرهم. بالتالي، يدرك المعتزلة تماماً التباينات بين البشر بصدد هذه النقطة. وهم كذلك لا يهملون واقع الحالات الانفعالية. إنّ المشاعر والرغبات تملي جزئياً تصرّف الإنسان. لكنّها تخضع للعقل، لاسيما حين يمكن أن تكون ضارّةً على المدى البعيد. نحن نعلم أنّ الإنسان يخضع بسهولةٍ للمتع والأهواء. وإذا لم يقبل تنظيمها بهدف غايةٍ عليا، فهو يسير حتماً إلى ضياعه[١]. قد نريد ما لا نشتهيه، كالأدوية الكريهة، وقد نشتهي ما لا نريده، وذلك لمصلحتنا بطبيعة الحال.

كان تقدير غولدتسيهر للعقلانية المعتزلية أكثر إنصافاً. يقول: «نحن لا نستطيع تجاهل أنّه كان لنشاط المعتزلة أثرٌ خلاصي؛ وهم الذين ساهموا في إبراز قيمة العقل، حتّى في مسائل الإيمان... وعلى الرغم من جميع المصاعب وكلّ ضروب التجريح، انتصر حقّ العقل نتيجةً لنضالاتهم على نحوٍ متفاوتٍ حتّى في الإسلام الصراطي»[٢].

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الثالث، القسم الثاني.

(٢) I. Goldziher, *Le dogme et la loi*، ص٩٨.

يعاب أيضاً على المعتزلة تشيّعهم[١]. وفي الحقيقة، يتمّ جوراً تعميم «الملاحقة التعسّفية» التي قام بها المأمون وقاضيه المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد. محنة السوط والسجن اللذين تكبّدهما ابن حنبل حدثان مدانان. لكنّهما بقيا معزولين ولم يتجدّدا. في فترة العنف هذه، كان عدم التسامح شائعاً إلى حدٍّ ما ووصل إلى الغالبية العظمى من الأوساط. وقد عانى المعتزلة بدورهم من اضطهاد الحنابلة أو الأشاعرة لهم. نظّم الحنابلة كما نعلم أعمال شغبٍ ضد المعتزلة في بغداد في العام ٢٣١ للهجرة وبعد ذلك. وفي القيروان، في الفترة نفسها تقريباً، أمر القاضي سحنون بجلد خصمه المعتزلي ابن جواد حتّى الموت.

لقد عُرِف المعتزلة أكثر ما عرفوا بتسامحهم وانفتاحهم، مثلما يشهد على ذلك خصومهم بالذات. قبلوا سجالاتٍ مهذّبةً مع مختلف المذاهب. وفق القاضي عياض، الشيخ الأشعري، تناقشوا مع الباقلاّني في بلاط عاهلٍ بويهيٍّ انضمّ إلى المعتزلة. كما أنّ ذلك الأمير خطّأ أصدقاءه بصدد النقاط المختلف عليها[٢]. وينقل الباقلاّني نفسه مناقشةً ودّيةً بين الصاحب بن عبّاد، المعتزلي الشهير، وابن فورك، القاضي الأشعري، بصدد أصل الأفعال البشرية.

على الصعيد العقيدي، رأينا أنّهم يؤكّدون حرّية الضمير، مستدلّين بالنصّ القرآني: [**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**] (الكهف/٢٩). «الدربان» مفتوحتان، درب الخير ودرب الشرّ. كلّ شخصٍ حرٌّ في اتّباع الدرب الذي يريد. لا يمكن للإنسان أو لله إكراه الضمائر. الكافر حرٌّ مثله مثل المؤمن. ومن دون هذه الحرّية التامّة والكاملة، يصبح التكليف غير موجودٍ وتصبح كلّ حياةٍ أخلاقيةٍ أصيلةٍ مستحيلةً.

---

(١) أحمد أمين، ضحى، المجلّد الثاني، ص١٩٢.

(٢) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم ٢، III.

أخيراً، لا تختزَل قدرة الله بقدرةِ أبداً لصالح القدرة البشرية، خلافاً لاتّهام المجبرة. يعرّف الاعتزال الصلات التراتبية بين السلطتين؛ وهو يحافظ في الآن عينه على التسامي الإلهي والحرّية البشرية. يقول الإسكافي إنّه لا يمكن مماثلة فعل الخالق بفعل الإنسان[١]، لأنّ الله لا يشبه المخلوقات. إذاً، لا يتزعزع التسامي الإلهي. الصلات المتبادلة محدّدةٌ ومتناغمة. يكفي لفهم ذلك مقارنة إرادة الله بإرادة البشر.

بالنسبة إلى المعتزلة، إرادة الإنسان حرّةٌ في حين أنّها تخضع بالنسبة إلى خصومهم خضوعاً وثيقاً للإرادة الإلهية. وفق أبي علي الجبائي، الإرادتان متساويتان في الحرّية، لكن بأسلوبٍ مختلف. على سبيل المثال، قد يصطدم الإنسان بعقبة، فلا يكون لإرادته فعل[٢]. أمّا إرادة الله، فلا يمكن إعاقتها لأنّ شيئاً لا يعارض «كن» الخاصّة به. ترتبط إرادة الإنسان بوجود جسمه وتتعلّق بالانفعال؛ أمّا إرادة الله، فهي توجد لا في محل[٣].

خلافاً لعقيدة المجبرة، يتجنّب المعتزلة الخلط بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية. يقولون إنّ الفعل عينه لا يمكن أن ينجم من إرادتين مختلفتين. ومن يعرف ما يفعل يتصرّف بأسلوبٍ عمدي؛ أمّا إذا كان يجهل لماذا يفعل، فهو يقوم بفعلٍ من دون أن يريده حقاً. الغاية من فعل الإنسان خاصةٌ به ولا يمليها طرفٌ آخر[٤].

تتأتّى إرادة الإنسان من إرادة الله، لكنّها تبقى متمايزةً عنها. فقد خلق الله الإنسان الإراديّ والعاقل، ومنحه القدرة على الفعل بحرّية، وعلّمه الخير والشرّ. الخضوع واضحٌ إذاً، لكنّه واسعٌ جدّاً ولا يتضمّن أيّ عبوديّة. نحن

---

(١) الأشعري، مقالات، المجلّد الثاني، ص١٩٦.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص٤١٨.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد السادس، ٢، ص١٦٤.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ٦، ٢، ص١١٢.

نستحقّ إذاً أن نثاب أو نعاقب طالما أنّنا مكلّفون بخياراتنا وأفعالنا. الله يترك لنا المبادرة كاملةً. هكذا، تبقى قدرة الله غير ملموسةٍ وأسمى من قدرة الإنسان، وكلّ نزاعٍ معها هو أمرٌ لا يمكن تصوّره.

II

الإضافات الإيجابية

في تجاوزٍ لهذه الانتقادات، لا يمكن التشكيك في الإضافات الإيجابية التي قدّمها الاعتزال. فقد منح الإنسان معنى حياةٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ وأكّد على المقتضيات الأساسية للعدل والحرّية. عبر منهجيته وحسّه البحثي، سمح بجهدٍ ذهنيٍّ مستدام، يتأسّس على تفاؤلٍ معقلنٍ وعلى ضرورة وجود فعلٍ متماسك. انفتح الاعتزال على الثقافات الأجنبية في زمنه، وحرص على الحفاظ على أصالته عبر تطوير إجمالٍ يتجاوز التباينات العميقة في أنظمة العصر.

يتجلّى استقلال الحياة الأخلاقية بأسلوبين؛ فمن جانب، تتأكّد مسؤولية الإنسان بمجالٍ غير محدود. كانت الجبرية تريد إخضاع الإنسان لإرادةٍ خارجية، إرادة الله أو القضاء الذي أمر به. وقد بلغ من حدّة احتجاج المعتزلة على مثل هذا التصوّر أنّه سُمِع وأقرّ في كلّ مكان تقريباً. الإنسان أبعد ما يكون عن الأداة، بل هو ذات؛ لديه القدرة والإرادة على الفعل ضمن بعض الحدود التي من المناسب تحديدها. لم يرتكب الاعتزال خطأ بعض النظريات المعاصرة له التي نصبت حرّيةً بشريةً مطلقةً وذات سيادة بهدف دحض الجبرية. وبالفعل، الإنسان جزءٌ من كلّ. وهو ليس سيداً مطلقاً للكون، ولا حتّى لتصرّفاته هو. إنّه يخضع للشروط الطبيعية والاجتماعية التي يندرج ضمنها نشاطه.

من جانبٍ آخر، الحرّية لا تمنح؛ بل تكتسب بجهدٍ تحرّري. وأداة هذا التحرّر هو التفكير العقلي الذي يسمح للإنسان بوعي قواه والعقبات المعترضة لطريقه. العقل هو المبدأ الشامل الذي يؤسّس للالتزامات الأخلاقية ويصف الأفعال. تخلق الأخلاق العقلية الثقة بعدل الله والبشر. وهي تستند إلى معطيات الأخلاق الطبيعية والوحي، لا إلى اعتباطية استبدادٍ غير مقبول. تخضع الحياة الأخلاقية قبل كلّ شيءٍ لاستخدام العقل والمعارف التي تسيطر عليها.

ليست جميع الافعال البشرية حرّةً كما رأينا. ويسمح التفكير بتصنيفها في فئاتٍ مختلفة. نحن مسؤولون فقط عن فعلنا الواعي والإرادي. ولا تمتدّ حرّيتنا إلى ما يتجاوز ذلك. من السخف، كما يزعم المجبرة، أن نعاقَب على الأفعال غير الواعية أو اللاإرادية التي تفلت تماماً من مبادرتنا. لا يمكن أن يتحمّل الأطفال والمجانين والبالغون المرغمون على الفعل مسؤولية ما يفعلون.

الخطأ المرتكب لا يسحق مرتكبه؛ المرتكب قادرٌ على التمييز والتوبة، ويستطيع الإفلات من العقاب ويقرّر تعديل سلوكه. الإحساس بذنبه لا يرغمه على اليأس ولا يشلّ جهوده للهداية. الإنسان، ولأنّه حرٌّ في اختيار حياته، يقرّر مصيره عمداً؛ هكذا يستطيع ضمان سعادته أو السعي إلى ضياعه.

تمثّل المنهجية المعتزلية الإضافة الإيجابية الثانية عبر التأويل العقلي للنصوص، تزيح درب التقليد وتمهّد للاجتهاد. عبر رفض المناهج الباطنية والحرفية، تحرّر التعقل وتسمح بالتحليل النقدي للمصادر والآراء. يؤدّي الشكّ المنهجي والبحث العقلي إلى اليقين بثقةٍ أكثر ممّا تفعله الامتثالية. يصبح ممكناً اكتشاف حلولٍ جديدةٍ للمشاكل المطروحة على الأمّة. النظّام والجاحظ مدهشان بجرأتهما؛ وقد جرى لومهما على وصفهما بعض الأحاديث بأنّها مشبوهة؛ لكن في نهاية المطاف، تبنّى معظم ناقلي الأحاديث موقفهما؛ يقرّ محدّثون، على مثال ابن قتيبة،

ضرورة إخضاع تلك النصوص لتحليلٍ نقديٍّ صارم. ولئن اعتبر الفلاسفة مثل ابن رشد المنهج الجدلي غير كافٍ بوصفه برهانياً، فلأنّه يستدلّ بمنطق أرسطو الذي لا يقبله المعتزلة. وفي الحقيقة، يدين ابن رشد نفسه كما رأينا جزئياً لهذه المنهجية، على الأقل في كتابيه **فصل المقال** و**مناهج الأدلة**.

هنالك إضافةٌ أخرى إيجابية قدّمها الاعتزال، هي مطالبته بالعدل والحرّية على الصعيدين السياسي والاجتماعي[١]. ولد الاعتزال من تمرّدٍ على السلطة الأمويّة التي زعمت تبرير استبدادها بالقدر، وطرحت مبدأ أنّ السلطة السياسية تلزِم بالمسؤولية الشخصية لمن يمارسونها. للأمّة الحقّ ليس فقط في تنصيب الحكّام، بل كذلك في مراقبتهم. من غير الوارد إقرار سلطةٍ وراثيةٍ أو تنسب نفسها إلى مصدرٍ إلهي. وفي أسوأ الأحوال، يكون مشروعاً التمرّد على سلطةٍ سياسيةٍ ظالمةٍ تقمع الضمائر وتلغي الحرّيات الأساسية. في الحياة المدنية، من واجب السلطة تقديم العدل لجميع المواطنين وضمان حياةٍ لائقة[٢]. يخضع النشاط الاقتصادي لمراقبتها من أجل مصلحة الجميع؛ وينبغي إخضاع المضاربة على الأسعار على نحوٍ خاصٍّ لمراقبةٍ خاصّة[٣].

تتعارض فلسفة الاعتزال بصدد الفعل تعارضاً منهجياً مع التصوّف والتوكّل، لابل مع القدرية الكسولة التي تنجم عنهما في غالب الأحيان. هذا التوكّل مناقضٌ لعقيدة الحرّية التي تقتضي القدرة على الفعل والجهد الشخصي. نجد محاجّة المعتزلة لدى معظم من جاؤوا بعدهم، من ابن تيمية إلى محمد عبده وابن باديس. وقد فصّلنا هذه النقطة آنفاً[٤].

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الأوّل، VII.

(٢) الصاحب بن عبّاد، رسائل، ص٤٧ -٤٨.

(٣) عبد الجبّار، المغني، المجلّد ١١، ص٥٧.

(٤) انظر أعلاه، الفصل الأوّل، القسم الخامس والفصل الخامس، القسم الأوّل والقسم الرابع.

بل إنّ إقبال يعيب على المعتزلة أنّهم غالوا في هذا الاتجاه، فيقول: «لم ينظر المعتزلة إلى الدين إلاّ بوصفه جسماً عقيدياً، وتجاهلوه بوصفه حدثاً حياتياً، فلم يهتموّا بـ(العوامل) غير التصوّرية لمقاربة **الواقع**، واختزلوا الدين إلى مجرّد منظومةٍ من المفاهيم المنطقية التي تؤدّي إلى موقفٍ سلبيٍّ محض»[1]. هذا اللوم، المستلهم من البرغسونية، يتلاقى مع لوم أحمد أمين للاعتزال على تعقّليّته. لكنّ الصوفية لا تتوافق مع عقيدة المعتزلة بصدد الحرّية، طالما أنّ التصوّف ينكر حرّية الإنسان في الاختيار. والحال أنّ المعتزلة يفضّلون التشديد على قيمٍ أساسيةٍ أخرى: المعرفة والعقل والفعل، وفق حديثٍ ذكره الرضيّ[2]. وهم يقترحون الربط الوثيق بين النظر والعمل، من دون أن يفصلوا الإيمان عن الأفعال. منظومتهم أكثر تماسكاً من منظومة خصومهم من مجبرةٍ وصوفيين وتركيبهم أكثر إثارةً للرضى.

III

راهنية الاعتزال

تظهِر نظرةٌ سريعةٌ إلى النظريات الحديثة بصدد الحرّية أنّ مواقف المعتزلة لا تزال راهنةً. ويواصل مناصرو الجبر الكامل والحرّية المطلقة معارضة حججهم، آخذين بالحسبان المعطيات الجديدة التي قدّمتها الثقفة والعلم. يبقى النقاش مفتوحاً ولا يرتسم أيّ حلٍّ يرضي الجميع. بل إنّ رونوفييه Renouvier يعتقد أنّ التناقض بين هذين القطبين يبقى على حاله، لا يقهَر[3].

---

(١) إقبال، *Reconstruire*، ص١١.

(٢) الرضي، مجازات، ص١٤٨.

(٣) Renouvier، نصّ ذكر في: L. Malverne, *Signification de l'homme*، ص١٨، الحاشية ٢.

عملياً، يعود من يروّجون للجبرية الكاملة إلى سبينوزا الذي يقول: «يعتقد البشر أنّهم أحرار بدافعٍ واحدٍ هو إدراكهم لأفعالهم وجهلهم لأسباب كونها مقدّرة... يعتقد الرضيع أنّ لديه شهيّة الحليب بحرّية»[١]. إنّ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر «حاولا بسط الجبر على الإنسان نفسه الذي يعدّ نفسه بدوره شيئاً من الأشياء الأخرى»[٢]. أمّا بالنسبة إلى ماركس والمادية الجدلية، فالوعي الأخلاقي غير مستقلّ: «ليس الوعي هو ما يحدّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدّد الوعي»[٣]. ويؤكّد برونشفيغ القدرية الكونية: «القدرية ممنوحةٌ لي؛ أنا أضع نفسي داخل القدرية... وأضيء بنور التفكّر سلسلة الأهواء التي جرفتني من دون علمي»[٤].

بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تمّ انتقاد القدرية الأخلاقية بقوّة. كان لاشولييه Lachelier أوّل من عبّر عن عدائه لمثل هذه النظرية[٥] حيث يقول: «نحن أحرارٌ في كينونتنا وأساليب وجودنا مقدّرة»[٦]. يعود فيل E. Weil إلى كانط Kant ويظهر وجود إرادةٍ أخلاقيّةٍ مستقلّةٍ في حين أنّ إرادة الكونيّ هي التي تقوم مقام الأساس للفكر العلمي نفسه، فيقول: «لا يدحض العلم ووقائعه الحياة الأخلاقية، لكنّها تتأسّس عليها وتستند إلى قرارٍ أخلاقي»[٧]. يتوجّه هذا الانتقاد على نحوٍ خاصٍّ إلى الوضعية العلمية.

---

(١) Spinoza, *Éthique*, III, th. II, sch.

(٢) E. Bréhier, *Les thèmes actuels*، ص٤ -٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٤) Brunschvicg, *Écrits philosophiques*، المجلّد الثالث، ص١٦٥ -١٧١.

(٥) R.M. Mossé-Bastide, *La liberté*، ص١٦.

(٦) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, in Malverne، مصدر سبق ذكره، ص٣، الحاشية رقم ٢.

(٧) E. Weil, *Philosophie morale*، ص٤٦.

كما دحض سارتر بدوره الحتمية الاجتماعية وأكّد أنّ الحرّية تتمثّل في الإنكار والتساؤل والشكّ: «لا فارق بين وجود الإنسان وكونه حرّاً»[١]. ومثلما يلاحظ أحد المؤرّخين، فإنّ الفيلسوف الوجودي «ينصب الإنسان - الملك في وسط الوجود في عزلة حرّيته الفارغة»[٢]. وفق سارتر، يتمثّل خطأ الحتميين في مماهاة الدواعي والعلل الخارجية وتخيّل أنّ هذه العلل تقدّر تصرّفات البشر. وهم يجهلون فكرة حاجة الفعل لغايةٍ معيّنة؛ فما يهمّ هو القصد[٣]؛ «القدر لا يفرَض على الفرد؛ إنّه ما يفعله الإنسان»[٤]. يقول لالاند Lalande إنّ حرّية الإرادة تتمثّل في إنجاز «فعلٍ ليست له علّةٌ تقدّره»[٥].

بالنسبة إلى جيمس W. James، نحن نتمتّع بالقدرة على اختيار الخير أو عكسه. هذه الإرادة هي أساس الجهد الذي نحن قادرن عليه[٦]. أمّا برغسون Bergson، فيقول إنّ الحتمية من خصائص المادّة الخام؛ «لكنّها تخلي المكان للاحتميةٍ جزئيةٍ ما إن تظهر الحياة والوعي...»[٧]. يقول: «نحن أحرارٌ حين تنبثق أفعالنا من شخصيّتنا الكاملة، حين تعبّر عنها، وحين يكون بينها وبين تلك الشخصية ذلك التشابه الذي نجده أحياناً بين العمل والفنّان»[٨].

---

(١) Sartre, *L'être et le néant*، ص٦١.

(٢) R. Munier, in L. Malverne، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

(٣) سارتر، مصدر سبق ذكره، ص٥١٠.

(٤) E. Bréhier, *Les thèmes actuels*، ص٣٣.

(٥) A. Lalande, *Vocabulaire technique de la philosophie*، مادة الحرّية Liberté.

(٦) R.M. Mossé-Bastide, *La liberté*، ص٥١.

(٧) H. Bergson, *Écrits et paroles*، المجلّد الأوّل، ص١٩٤.

(٨) Bergson, *Essai*، ص١٢٩.

يلتقي معظم هذه المواقف بمواقف المعتزلة، آخذين بالحسبان التبدلات الخاصّة بمختلف الحقبات والانشغالات. لكن تبقى الموضوعات الأساسيّة دائمةً، في حين تتحوّل الشروط الاجتماعية والحجج المستعملة والآفاق المستقبلية والمنهج. من المناسب في نهاية هذه الدراسة تفحّص مساهمة الاعتزال في التطوّر الحالي في معظم المجتمعات العربية - الإسلامية التي تواجه مشكلاتٍ حديثةً بصدد تجديدها وتطوّرها المتكامل.

IV

الآفاق المستقبلية

ما السبيل إلى تجديد الاعتزال وتوسيعه؟ ما الذي ينبغي الاحتفاظ به منه؟ إلى أيّ حدٍّ يعدّ منشّطاً للفكر وعاملاً حاسماً في التقدّم الاجتماعي؟ لقد ذكرنا إضافاته الإيجابية وراهنية المسائل التي طرحها. ويبدو لنا ضرورياً إجراء اختيارٍ بين الأطروحات المعتزلية، لا الاحتفاظ بمجمل المنظومة. لن يكون وجود معتزليةٍ محدثةٍ محضةٍ متلائماً مع انشغالاتنا الحالية. وإذا كان دحض جميع المذاهب التي تعارضت مع مذهب المعتزلة مبرّراً لجعل تصوّراته تنتصر، فلا يمكن أن نبقي اليوم كلّ ملامح هذا الدحض. يكفي استعادة الانتقادات الموجّهة لحتمية الطبيعة. والتركيب الذي يبقى صالحاً هو تركيب توازنٍ دقيقٍ بين الحتمية العلمية من جانب والحرّية الأخلاقية من جانبٍ آخر.

صحيحٌ أنّ الإنسان مشروطٌ بتركيبه الجسماني وببيئته الاجتماعية - الاقتصادية. ولا يمكن أن يكون نقدٌ عقلانيٌّ للحتمية الفيزيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية جذرياً. فهذه الأشكال المختلفة من الحتمية صحيحةٌ جزئياً: «لا يشعر الجائع بالحرّية»؛ ذاك «الذي يكتشف

العلاقة بين الإجرام والبؤس في المدينة لا يتحرّر بالنضال ضدّ ميوله، بل بتغيير الوسط»[1].

لكن صحيحٌ أيضاً أنّ الإنسان قد يضطرّ للعب دور أداةٍ منفعلةٍ عبر تطوّر العلوم والتقانة. لا تبعِد الحضارة الصناعية خطر أشكالٍ جديدةٍ من الاستلاب. لقد أصبحت حرّية الإنسان مهدّدةً بفعل العمل الآليّ والعمل التسلسلي في المصانع والتخصّص المفرط والضغوط الجماعية وإرادة القوّة والسيطرة. في أيامنا هذه، تمثّل الفلسفة تحديداً «الاحتجاج الدائم للعقل على الغوص في روتين التقانات»[2]. لا يزال عددٌ كبيرٌ من شعوب العالم يعاني من الجوع والتمييز العنصري واستغلال ثرواتها الطبيعية على يد قوىً أو هيئاتٍ أجنبية؛ وتبقى ثقافتها وشخصيّتها إلى حدٍّ كبيرٍ مجهولةً أو مبخوسة القدر عمداً. في هذه الشروط، كيف بوسع حرّية الإنسان أن تزدهر والمجتمع أن يتطوّر مع ضمان الحقوق الأساسية في العمل والعدالة والثقافة لجميع أعضائه؟ هذه هي مواضيع قلقٍ يشغل عدداً كبيراً من النفوس.

كما رأينا، شكّل الاعتزال في المجتمعات العربية الإسلامية عاملاً إيجابياً للتفكير والانعتاق. وقد مسّت نهضته منذ القرن التاسع عشر جميع قطاعات الحياة الثقافية. وما لا يمكن التأسّف عليه هو الحقبة الطويلة من الملاحقة التي عانى منها والتي لم تسمح له بالتفتّح على نحوٍ حاسم. يلاحظ زهدي جار الله محقّاً: «ويقيني أنه لو قدر للاعتزال أن يعيش ويزدهر، ولمبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر، لتغير وجه التاريخ العربي، ولما وصل العرب إلى تلك الحالة المزرية من التأخر والجمود التي لا يزالون يرسفون في كثيرٍ من أغلالها»[3]. هذه الملاحظة مبرّرةٌ إلى حدٍّ كبير، على الرغم من أنّه يبدو لنا مغالياً أن نختزل من جانبٍ إشعاع المعتزلة على التاريخ العربي

---

(١) G. Mauchaussant, *La liberté spirituelle*، ص١٠٠.

(٢) E. Bréhier, *les thèmes actuels*، ص٥.

(٣) زهدي جار الله، المعتزلة، ص٢٧٥.

في حين أنّه انتشر عبر العالم الإسلامي بأكمله، بل وتجاوزه، ومن جانبٍ آخر الاعتقاد بأنّ الانحطاط العربي يعود حصراً إلى ملاحقة المعتزلة. فهنالك عوامل أخرى سياسية واقتصادية وثقافية تفسّر هذا التأخّر.

هكذا، يشغل مذهب الاعتزال بصدد الحرّية، والذي حاولنا استكشاف موضوعاته ومنهجه، موقعاً تاريخياً وثقافياً ذا أهميّةٍ خاصة من أجل معرفةٍ أفضل بأفكار وعقائد العصر العبّاسي، الغنيّ بمواجهة الثقافات وحوارها. كما أنّه يمثّل مصدراً للتفكير بالنسبة إلى عصرنا لأنّه لم يكتفِ بتحرير الإنسان بوصفه فرداً من الضغوط الخارجية التي تشلّ جهده وفكره؛ بل سعى كذلك إلى دمجه بمجتمعٍ حيٍّ، عبر تعريف الشروط الإيجابية التي تسمح للفعل الشخصي بالاندراج ضمن الجهد الجماعاتي. إذاً، حرّية الإنسان ليست مجرّدةً ولا ذات طابعٍ ميتافيزيقيٍّ أو أخلاقيٍّ فحسب. بل إنّها تعانق كامل حقل نشاطاته العقلية والأخلاقية والسياسية الاجتماعية. هذا التركيب الذي يتمتّع بأصالةٍ بالنسبة إلى العصر الذي صيغ فيه يبقى صلباً وراهناً، على الرغم من بعض الشوائب. وهو يبقى مرجعاً بالنسبة إلى تفكيرٍ متجدّدٍ وأكثر تطوّراً وفق الحضارة الحالية، ويزيد من ديناميته أنّه لا يزال يبقي مجال الاجتهاد، أي إعادة التفحّص والتحليل النقدي، مفتوحاً إلى حدٍّ كبير. يمكن أن تسمح أبحاثٌ أخرى باكتشاف دروبٍ قريبةٍ إلى حدٍّ مدهشٍ من هذا المذهب. وربّما يقدّم تحليل المنظومات الفلسفية الخاصّة بديكارت وسبينوزا وليبنيتس وكانط عناصر مقارنةٍ مفيدةً مع تصوّر المعتزلة للحرّية. لقد لمّحنا فقط إلى هذه المنظومات من دون أن نتمكّن من التوقّف عندها مطوّلاً. هذه الأبحاث ممكنةٌ وتستحقّ في رأينا أن تتمّ بهدف فهمٍ متبادلٍ أفضل بين مختلف الثقافات والحضارات.

الببليوغرافيا والاختصارات

- عبد الحليم (محمود)، المحاسبي، Geuthner، باريس، ١٩٤٠ (المحاسبي).
- عبد الجبار (القاضي)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، وزراة الثقافة، القاهرة، ١٤ مجلداً (المغني)،
  - المجلد الخامس، الفرق غير الإسلامية، دار المصرية، ١٩٥٨.
  - المجلد السادس، ١، التعديل والتجوير، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٢.
  - المجلد السادس، ٢، الإرادة، من دون تاريخ.
  - المجلد السابع، خلق القرآن، ١٩٦١.
  - المجلد الثامن، المخلوق، من دون تاريخ.
  - المجلد العاشر، التوليد، من دون تاريخ.
  - المجلد الحادي عشر، التكليف، ١٩٦٥.
  - المجلد الثاني عشر، النظر والمعارف، من دون تاريخ.
  - المجلد الثالث عشر، اللطف، ١٩٦٢.
  - المجلد الرابع عشر، الأصلح ــ استحقاق الذم ــ التوبة، ١٩٦٥.
  - المجلد الخامس عشر، التنبؤات والمعجزات، ١٩٦٥.
  - المجلد السادس عشر، إعجاز القرآن، ١٩٦٠.
  - المجلد السابع عشر، الشرعيات، ١٩٦٢.
- مختصر، في رسائل، المجلد الأول، عمارة (محمد)، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١.
- متشابه القرآن، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، مجلدان (متشابه).
- شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥ (الطبعة الثالثة، ١٩٩٦) (شرح).
- تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، من دون تاريخ (تنزيه).

عبد الجبار وابن متويه، المحيط في التكليف، القاهرة، من دون تاريخ، المجلد الأول (المحيط).

عبد الجبار وابن المرتضى، طبقات المعتزلة، بيروت.

عبده (محمد)، رسالة التوحيد، ترجمه برنار ميشيل B. Michel ومصطفى عبد الرازق، Geuthner، باريس، ١٩٢٥ (رسالة).

أبو العرب، طبقات علماء إفريقيا، دار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٨ (طبقات).

أبو ريدة (عبد الهادي)، إبراهيم بن السيار النظام، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٦ (النظام).

أبو يعلى (الفراء)، كتاب المعتمد في أصول الدين، مخطوط في المكتبة الظاهرية، دمشق (المعتمد).

الأفغاني (جمال الدين)، خاطرات، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢.

- العروة الوثقى، دار العرب، القاهرة، ١٩٥٧ (العروة).

الأهواني (أحمد فؤاد)، كتاب الكندي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.

الآلوسي (حسام)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧.

عمارة (محمد)، مقدمة الرسائل، مجلدان، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١.

أمين (محمد)، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥ (فجر).

- ضحى الإسلام، ٣ مجلدات، القاهرة، ١٩٥٢ (ضحى)

- ظهر الإسلام، ٤ مجلدات، القاهرة، ١٩٤٥ -١٩٦١ (ظهر).

أمين (عثمان)، محمد عبده، الطبعة الفرنسية، القاهرة، ١٩٤٤ (عبده).

أمير (علي)، Spirit of Islam، ترجمه ديراوي بعنوان: روح الإسلام، دار العلم، بيروت، ١٩٦١ (Spirit).

عقائد السلف (مجموعة نصوص)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١.

عسالي (خالد)، جهم بن صفوان، المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٥.

الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠ (مقالات).

- كتاب اللمع، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥ (لمع).
العوا (عادل)، منتخبات إسماعيلية، جامعة دمشق، ١٩٥٨.
البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، من دون تاريخ (الفرق).
بلبع (عبد الحكيم)، أدب المعتزلة، القاهرة، ١٩٥٩.
الباقلاني (أبو بكر)، التمهيد، دار الفكر، القاهرة، ١٩٤٧ (تمهيد).
- الإنصاف، الكوثري، القاهرة، ١٩٥٠ (إنصاف).
البصري (أبو الحسين)، كتاب المعتمد، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٦٤ (المعتمد).
البهلولي (القاضي جعفر)، شرح قصيدة ابن عباد (صاحب)، المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٧ (شرح).
البخاري (أبو عبد الله)، صحيح، القاهرة، ٣ مجلدات، ١٣٧١ للهجرة.
- جواهر البخاري، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٨١ للهجرة (جواهر).
الدارمي، الرد، ورد في عقائد السلف، الإسكندرية، ١٩٧١.
De Boër, Geschichete der philosophie in Islam، ترجمه أبو ريده بعنوان: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٥.
الذهبي (أبو عبد الله)، ميزان الاعتدال، حلبي، القاهرة، ٤ مجلدات، ١٩٦٣ (ميزان).
الغزالي (أبو حامد)، الاقتصاد في الاعتقاد، صبيح، القاهرة، ١٩٦٢ (الاقتصاد).
- إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية، القاهرة، ٤ مجلدات، من دون تاريخ، (إحياء).
- تهافت الفلاسفة، بويج، بيروت، ١٩٦٢، (تهافت). ذ
- القسطاس المستقيم، ترجمه شيلهوت Chelhot في نشرة الدراسات الشرقية، دمشق، ١٩٥٨ (قسطاس).
الغرابي (مصطفى)، أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، القاهرة، ١٩٥٤ (أبو الهذيل).
حسن إبراهيم حسن، تارخ الإسلام، النهضة، القاهرة، ٣ مجلدات، ١٩٦١، (تاريخ).
الحلي (ابن المطهر)، منهاج الكرامة، في: ابن تيمية، منهاج السنة، (منهاج).

ابن عبد ربه (أحمد)، العقد الفريد، المكتبة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، (العقد).

ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بيروت، ١٩٦٥، (شرح).

ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، القاهرة، ٤ مجلدات، ١٩١٠/١٣٢٩، (فتوحات).

ابن الأثير، الكامل في التأريخ، القاهرة، ٩ مجلدات، ١٩٢٩/١٣٤٨، (الكامل).

ابن باديس (عبد الحميد)، تفسير، رمضان وشاهين، دار الكتاب، الجزائر، ١٩٦٤.

ابن بطة، العقيدة، ترجمة لاوست، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٥٨.

ابن الفارابي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٦، (تاريخ).

ابن حنبل (أحمد)، الرد على الزنادقة، في: عقائد السلف (الرد).

- العقيدة، في: طبقات الحنابلة.

ابن حزم (أبو محمد)، الفصل في الملل والأحوال والنحل، المثنى، بغداد، من دون تاريخ، ٤ مجلدات (الفصل).

- كتاب الأخلاق والسير، ترجمته ندى توميش، بيروت، ١٩٦١، (كتاب الأخلاق).

ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، Drenkow، حيدر أباد، ١٩٣٨ - ١٩٤٠، ٦ مجلدات، (المنتظم).

- صيد الخاطر، دار الفكر، ٣ مجلدات، دمشق، ١٩٦٠.

- تلبيس إبليس، المنيرية، القاهرة، ١٣٦٨ للهجرة (تلبيس).

ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ترجمة V. Monteil، بيروت، ١٩٦٧، ٣ مجلدات، (المقدمة).

ابن الخلال، الرد على الجبرية القدرية، مخطوط، الرباط، (الرد).

ابن الخطيب (لسان الدين)، أعمال الأعلام، بعنوان تاريخ المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٦٤.

ابن خزيمة، كتاب التوحيد، المنيرية، القاهرة، ١٩٣٥/١٣٥٤.

ابن النديم (محمد بن إسحق)، الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٢٠/١٣٤٨ (الفهرست).

ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ٣ مجلدات، القاهرة، من دون تاريخ (الصواعق).
- شفاء العليل، دار الكتاب العربي، القاهرة، من دون تاريخ.
- طريق الهجرتين، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٥٦/١٣٧٦، (طريق).

ابن قدامة، العمدة في الفقه، ترجمه هنري لاوست بعنوان: Précis de droit، بيروت، ١٩٥٠.

ابن قتيبة (أبو محمد)، تأويل مختلف الحديث (ترجمه لوكونت بعنوان: Traité de divergences)، دمشق، ١٩٦٢، (مختلف).
- المعارف، المكتبة الحسينية، القاهرة، ١٩٣٤/١٣٥٣، (المعارف).

ابن رشد (محمد بن أحمد)، فصل المقال، ترجمه غوتييه L. Gauthier, Carbonnel، الجزائر، ١٩٤٨ (فصل).
- الكشف عن مناهج الأدلة، ترجمه محمود قاسم وأبو عمران الشيخ ونشر في المجلة الجزائرية للآداب والعلوم الإسلامية، الجزائر، العدد الأول، الصفحة ٢٣ - ٥٠ (مناهج).

ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين في تاهرت، ترجمه موتيلنسكي Motylinski، الجزائر، ١٩٠٥.

ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ترجمه بلاشير Blachère وصدر عن دار لاروز Larose، باريس، ١٩٣٥ (طبقات).

ابن سينا (أبو علي)، كتاب الإشارات والتنبيهات، ترجمه غواشون بعنوان: « Livre des directives et remarques » وصدر عن دار Vrin، باريس، ١٩٥١.
- كتاب العلم، ترجمه آشينا Achena وماسيه Massé، مجلدان، دار Les belles lettres، باريس، ١٩٥٥.

ابن تيمية (أحمد)، منهاج السنة النبوية، مجلدان، دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٢ (منهاج).
- مجموعة الرسائل والمسائل، منشورات المنار، القاهرة، ١٣٤١ للهجرة، (مجموعة).
- مجموع الفتاوي، الرياض، ١٩٦٠/١٣٨١، (فتاوي).
- تفسير، بومباي، ١٩٥٤.

الإبشيهي (شهاب الدين)، المستطرف في كل فنٍ مستظرف، حلبي، القاهرة، ١٣٧١/١٩٥٢، (مستطرف).

إخوان الصفا، رسائل، القاهرة، ١٣٩٧/١٩٢٨.

إقبال (محمد)، إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، ترجمه Meyerovitch وصدر عن Maisonneuve، باريس، ١٩٥٥، (إعادة بناء).

الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، القاهرة، ١٢٨٥ للهجرة، ٢٠ مجلداً (الأغاني).

الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، القاهرة، ١٩٥٥ (التبصير).

عياض (القاضي)، الشفاء، حلبي، القاهرة، ١٩٥٠، (الشفاء).

- المدارك، مكتبة دار الحياة، بيروت، من دون تاريخ، ٤ مجلدات، (مدارك).

الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل، سندوبي، القاهرة، ١٩٣٣.

- الحيوان، القاهرة، ١٣٢٢ -١٣٢٥/١٩٠٥ -١٩٠٧.

جار الله (زهدي)، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧.

جوراني (السيد الشريف)، شرح المواقف، دار إحياء الكتب، القاهرة، ١٩٢٨، (شرح).

الجويني (أبو المعالي)، الشامل في أصول الدين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩، (الشامل).

الجويني (مصطفى الصاوي)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩، (منهج الزمخشري).

الكيلاني (إبراهيم)، أبو حيان التوحيدي، المعهد الفرنسي، بيروت، ١٩٥٠، (التوحيدي).

الخياط (أبو الحسين)، كتاب الانتصار، نادر، الرسائل الشرقية، بيروت، ١٩٥٧، (انتصار).

خليف (فتح الله)، فخر الدين الرازي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٩/١٩٦٩.

الخشيم (علي)، النظرة العقلية في تفسير المعتزلة، دار مكتبة الفكر، طرابلس (ليبيا)، ١٩٦٧، (La tendance rationnelle).

- الجبائيان، دار مكتبة الفكر، طرابلس (ليبيا)، ١٩٦٨ (الجبائيان).

شيخو (لويس)، عشرون دراسة لاهوتية، بيروت، ١٩٢٠.

كرد علي، القديم والحديث، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٢٥/١٣٤٣.

- أمراء البيان، مجلدان، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٣٧.

مدكور (إبراهيم)، في الفلسفة الإسلامية، حلبي، القاهرة، ١٩٤٧/١٣٦٧.

- مقدمة المعني لعبد الجبار، المجلد الثاني عشر.

محجوب بن ميلاد، تاريخ السواكن، بوسلامة، تونس، ١٩٦٢.

ابن ميمون (موسى)، دليل الحائرين، ترجمه مونك Munk، ٣ مجلدات، G.P. Maisonneuve، باريس، ١٩٦٠.

المقدسي (جورج)، ابن عقيل، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٦٣.

المالكي (عبد الله)، رياض النفوس، حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥١.

المقدسي (ابن مطهر)، كتاب البدء والتاريخ، ٣ مجلدات، Cl. Huart, reproduction al Muthannâ، بغداد، من دون تاريخ (البدء).

مكاري (أحمد)، نفح الطيب، ١٠ مجلدات، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٩.

المقريزي، خطب، حلبي، القاهرة، من دون تاريخ.

الماردي (أبو الحسن)، الأحكام السلطانية، ترجمة E. Fagnan، منشورات جوردان Jourdan، الجزائر، ١٩١٥، (الأحكام).

- أدب الدنيا والدين، حلبي، القاهرة، ١٩٥٥/١٣٨٥، (أدب).

ابن مسكويه، الحوامل والشوامل، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥١/١٣٧٠، (حوامل).

مبرد (محمد)، الكامل، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦، ٤ مجلدات، (الكامل).

مؤنس (حسين)، مقدمة رياض النفوس للمالكي.

مقدسي، أحسن التقاسيم، ترجمه ميكيل Miquel، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٦٣.

المرتضى (الشريف)، الأمالي، مجلدان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧، (الأمالي).

نادر (ألبير)، فلسفة المعتزلة، مجلدان، الإسكندرية، ١٩٥٠-١٩٥١.

النسفي (نجم الدين)، العقائد النسفية، شرح التفتازاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، من دون تاريخ، (العقائد النسفية).

نشار (أ)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، (مناهج).

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٣ مجلدات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ و١٩٦٦، (نشأة الفكر).

نيبرغ، مقدمة كتاب الانتصار للخياط، ترجمها ألبير نادر في تحقيقه لكتاب الانتصار.

Pinès (S), Beïträge zur islamischen Atomenlehre، برلين، ١٩٣٦، ترجمه أبو ريدة بعنوان: مذهب الذرة عند المسلمين، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، (مذهب).

القاسمي (جمال الدين)، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٣١ للهجرة، (تاريخ).

القرآن، ترجمة بلاشير، نشر في G.P. Maisonneuve، باريس، ١٩٥٧.

- ترجمة ماسون Masson، غاليمار، باريس، ١٩٦٧.

قاسم (محمود)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣ (دراسات).

- محي الدين بن عربي وليبنتز، مطبعة القاهرة، القاهرة، ١٩٧٢، (ابن عربي وليبنتز).

الرضي (الشريف)، المجازات النبوية، حلبي، القاهرة، ١٩٣٧، (مجازات).

الرازي (فخر الدين)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مطبعة الباهي المصرية، القاهرة، من دون تاريخ، (تفسير).

رضا (رشيد)، تاريخ الأستاذ الأمين، المنار، القاهرة، ١٩٠٧ و ١٩٣١، (تاريخ).

الصابوني (نور الدين)، كتاب البداية في أصول الدين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، (كتاب البداية).

السفاريني (محمد)، لوامع الأنوار، مجلدان، قطر، من دون تاريخ، (لوامع).

السندوبي (حسن)، أدب الجاحظ، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣١.

الشهرستاني (أبو الفتح)، الملل والنحل، مجلدان، تحقيق الكيلاني، القاهرة، ١٩٦١، (الملل).

- نهاية الإقدام في علم الكلام، المثنى، بغداد، من دون تاريخ، (نهاية).

صبحي صالح، علوم الحديث، دار العلم، بيروت، ١٩٦٩.

- مباحث في علوم القرآن، بيروت، ١٩٦٤.

الطبري (أبو جعفر)، تاريخ الرسل والملوك، ١٠ مجلدات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، (تاريخ).

- جامع البيان، ٢٠ مجلد، حلبي، القاهرة، ١٩٥٤ (تفسير).

الطحناوي، كشاف مصطلحات الفنون، طبعة القاهرة، المجلد الأول: ١٩٦٣؛ المجلد الثاني: ١٩٦٩ (كشاف).

التوحيدي (أبو حيان)، المقابسات، سندوبي، القاهرة، ١٩٢٩ (مقابسات).

- الإمتاع والمؤانسة، مكتبة الحياة، بيروت، من دون تاريخ، (الإمتاع).

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية.

الطرطوشي (أبو بكر)، سراج الملوك، طبعة القاهرة، ١٩٣٦.

الطوسي (ناصر الدين)، تعليق على إشارات ابن سينا، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٥ للهجرة.

ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٠ مجلداً، حلبي، القاهرة، ١٩٣٦/١٣٥٦.

يحيى بن الحسين، رسائل، مجلدان، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١.

الزمخشري (جار الله)، تفسير الكشاف، ٤ مجلدات، حلبي، القاهرة، ١٩٦٦ (كشاف).

Abel (A), La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, dans l'Elaloration de l'Islâm, P.U.F, Paris, 1961.

Agus (J.B.), L'évolution de la pensée juive, Payot, Paris, 1961, (L'évolution).

Alquié (F), Descartes, Hatier, Paris, 1956.

Arnaldez (Roger), Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Vrin, Paris, 1956, (Ibn Hazm).

- Mahomet, Seghers, Paris, 1970.

- Les apories sur la prédestination de Razî, dans Midéo num. 6, Le Caire, 1959-1961

Aulu-Gelle, Nuits attiques.

'Awwa ('Adel), L'esprit critique des « Frères de la pureté », Imprimerie catholique, Beyrouth, 1948, (L'esprit critique).

Badawî ('Abd-ar-Rahmân), La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Vrin, Paris, 1948, (La transmission de la philosophie grecque).

Bergson (Henri), Ecrits et paroles, P.U.F., Paris, 1957.

- Essai sur les données immédiates de la conscience, P.U.F., Paris, 1940.

Bernand (Marie), L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islâm, d'après Abû-l-Husayn al-Basrî, Vrin, 1970, (L'accord unanime).

Boisset (J), Erasme et Luther : libre ou self arbitre ?, P.U.F., Paris, 1962 (Erasme et Luther).

- Calvin, Seghers, Paris, 1964.

Bréhier (Emile), Les thèmes actuels de la philosophie, P.U.F., 1964, (Les thèmes actuels).
Brochard (V), Etues de philosophie ancienne et moderne, Alcan, Paris, 1912, (Etudes).

Brun (J), Aristote et le lycée, P.U.F., Paris, 1965.

Brunschvicg (L), Écrits philosophiques, cité par R.M. Mossé-Bastide, op. cit.

Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islâm, Geuthner, Paris, 1923.

Caspar (R), Le renouveau mu'tazilite, dans Midéo, num. 4, Le Caire, 1957.

Cayré (F), Patrologie et histoire de la théologie, Desclée et Cie, Paris, 1945, (Patrologie).

Chenu (M.D.), St Thomas d'Aquin et la théologie, édit. Du Seuil, Paris, 1963, (St Thomas).

Cicéron, De Fato, Les belles lettres, Paris.

Corbin (H), L'imagination créatrice chez Ibn 'Arabî, Flammarion, Paris, 1958, (L'imagination créatrice).

- Histoire de la philosophie islâmique, t. I, Gallimard, Paris, 1964.

Cornélis (H) et Léonard (A), La gnose éternelle, Fayyard, Paris, 1959.

Descartes, Les méditations métaphysiques, Blin, Paris, 1947, (Méditations).

- Œuvres choisies, Garnier, 2 vol., Paris, s.d.
- Principes de philosophie, Hatier, num. 167, Paris, s.d.

Diogène Laërce, Vie doctrines et sentences des philosophes illustres, Garnier, 2 vol., Paris, 1965.

L'Elaboration de l'Islâm, colloque de Strasbourg, P.U.F., Paris, 1961.

Encyclopédie de l'Islâm, 1ère édit. : E.I. 1. – 2ème édit. : E.I. 2.

Epictète, Entretiens, Garnier, Paris, 1964.

Epsein (I), Le judaïsme, Payot, Paris, 1959.

Fonsegrive (G.L.), Essai sur le libre arbitre, Alcan, Paris, 1896, (Essai).

Gabriel (F), La zandaqa au premier siècle abbasside, dans l'Elaboration de l'Islâm, P.U.F., Paris, 1961.

Galland (H), Essai sur les Mu'tazilites, Guilmoto, Paris, 1906, (Essai).

Gardet (Louis), La cité musulmane, Vrin, Paris, 1969.

- L'Islâm, religion et Communauté, Desclée de Brower, Paris, 1967.
- Dieu et la destinée humaine, Vrin, Paris, 1967.
- La mystique, collection « Que sais-je », P.U.F., Paris, 1970.

Gardet (L) et Anawati (G), Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris, 1948, (Introduction).

Gauthier (L), Ibn Rochd, P.U.F., Paris, 1948.

Gibb (H.A.R.), Les tendances modernes de l'Islâm, G.P., Maisonneuve, Paris, 1949, (Les tendances modernes).

Gilson (E), La philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1947.

Goldziher (I), Le dogme et la loi de l'Islâm, G.P. Maisonneuve, Paris, 1958, (Le dogme et la loi).

- Madhâhib at-tafsîr al-islâmî, trad. Najjar, Khanjî, Le Caire, 1955, (Madhâhib).
- Etudes sur la tradition islâmiques, trad. L. Bercher, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, (Etudes).

Gusdorf (G), Signification humaine de la liberté, Payot, Paris, 1962.

Islâm, civilisation et religion, recherches et débats, Centre catholique des intellectuels français, Fayard, Paris, 1965.

Jaadane (F), L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1968, (L'influnce du stoïcisme).

Jeanneau (E), La philosophie médiévale, P.U.F., Paris, 1963.

Jolivet (J), L'intellect selon Kindî, Berril, Leyden, 1971.

Jolivet (J), Le problème du mal d'après Saint Augustin, Beauchesne, Paris, 1936, (Le problème du mal).

Jomier (J), Introduction à l'Islâm actuel, édit. du Cerf, Paris, 1944.

Kasm (Badî'), L'idée de preuve en métaphysique, P.U.F., Paris, 1959, (L'idée de preuve).

Kraus (P), Zu Ibn al-Muqaffa', in Rivista de li studi orientali, vol. XIV, 1933-34, in de Boër, Geschichte der philosophie, trad. Abû Rîda.

Lahbâbî (M.A.), Le personnalisme musulman, P.U.F., Paris, 1946, (Le personnalisme musulman).

Lalande (A), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1962, (Vocabulaire technique de la philosophie).

Laouste (H), Les schismes dans l'Islâm, Payot, Paris, 1965, (Les schismes).

- Introduction à la Profession de foi d'Ibn Batta.

Leibniz (W), Pages choisies, Théodicée, Les lettres françaises, Dâr al-ahad, Beyrouth, s.d., (Théodicée).

Le roy (G), Pascal, savant et croyant, P.U.F., Paris, 1963, (Pascal).

Madkour (Ibrâhîm), L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, Paris, 1969, (L'organon d'Aristote).

Maïmonide (M), Le livre de la connaissance, P.U.F., Paris, 1961.

Malebranche, Recherche de la vérité, Flammarion, Paris, s.d.

Malverne (L), Signification de l'homme, P.U.F., Paris, 1960.

Marc Aurèle, Pensée, Garnier, Paris 1964.

Margolin (J.C.), Erasme par lui-même, édit. du Seuil, Paris, 1965.

Martan Farrux, Skand Gumanik Vicar (Solution décisive des doutes), Fribourg, 1945.

Massignon (L), Préface à Reconstruire la pensée religieuse de l'Islâm de Muhammad Iqbâl.

Mauchaussat (G), La liberté spirituelle, P.U.F., Paris, 1959.

Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales, Le Caire, (Midéo).

Mez (A), Die renaissance der Islams, trad. Abû Rîda, 1857-1886, (P.G.).

Mossé-Bastide (R.M.), La liberté, édit. P.U.F., Paris, 1966.

Munk (S), Mélanges de philosopie juive et arabe, Vrin, Paris, 1955 (Mélanges).

Nader (A), Le système philosophique des Mu'tazila, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1956, (Le système philosophique).

Nyberberg, Art. Mu'tazila, dans E.I.1.

Pascal (G), Les grands textes de la philosophie, Bordas, Paris, 1968.

Pellat (Ch), Le milieu basrien et la formation de Gâhiz, A. Maisonneuve, Paris, 1953, (Le milieu basrien).

Plutarque, Des opinions des philosophes.

Robin (L), La morale antique, Alcan, Paris, 1938.
Saint Augustin, Textes choisis, P.U.F., Paris, 1965.
Sartre (J.P.), l'être et le néant, Gallimard, Paris, 1943.
Spinoza (B), Ethique, Larousse, Paris, s.d.
Tatakis (B), La philosophie byzantine, P.U.F., Paris, 1959.
Thomas d'Aquin, Somme contre les gentils,

- Somme théologique, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1925.

Tixeront (G), Précis de patrologie, Gabalda, Paris, 1941, (Précis).
Tresmontant (Cl.), La métaphysique du christianisme, édit. du Seuil, Paris, 1968.
Vajda (G), Introduction à la pensée juive au Moyen Age, Vrin, Paris, 1947, (Introduction).

- La contribution de quelques textes judéo-arabes à la connaissance du mouvement d'idées dans l'Islâm du III-IXe siècles, dans l'Elaboration de l'Islâm, (Textes judéo-arabes).

Ventura (M), Le kalâm et le péripatétisme d'après le Kuzbarî, Vrin, Paris, 1934.
Weil (E), Philosophie morale, Vrin, Paris, 1961.
Wensick (A.J.), La pensée de Ghazâlî, A. Maisonneuve, Paris, 1940.
Wilzer (S.D.), Introduction à Tabaqât al-Mu'tazila, Beyrouth, 1961.
Zac (S), Maïmonide, P.U.F., Paris, 1965.

فهرس المحتويات

الصفحة

الفصل الأول

اعتبارات تمهيدية ١٥

القسم الأول: الشروط التاريخية ١٧

القسم الثاني: المصادر المذهبية ٣٩

القسم الثالث: التأثيرات الأجنبية ٦١

القسم الرابع: منهج المعتزلة ٨١

القسم الخامس: النصوص الأساسية ١٠٥

الفصل الثاني

الإنسان غير مكرهٍ على الفعل ١٣١

القسم الأول: الرد على القدرية ١٣٣

القسم الثاني: نظرية «الكسب» ١٥٥

القسم الثالث: الشرّ وتبريره ١٧١

القسم الرابع: الألم وتفسيره ١٨٥

القسم الخامس: الكائنات غير المكلّفة ٢٠٣

الصفحة

الفصل الثالث

الإنسان حرٌّ في فعله ٢١٧

القسم الأول: القدرة ٢١٩

القسم الثاني: قدرات الله وقدرات الإنسان ٢٣٥

القسم الثالث: الإرادة والحرية ٢٤٩

القسم الرابع: حرية الاختيار ٢٦٥

القسم الخامس: الأفعال الإنسانية وأوضاعها ٢٧٩

الفصل الرابع

التكليف والحرية ٢٨٩

القسم الأول: العقل والأخلاق ٢٩١

القسم الثاني: المسؤولية وحرية الاعتقاد ٣٠٩

القسم الثالث: المعروف والمنكر ٣٢٣

القسم الرابع: الحرية واللطف ٣٣٧

القسم الخامس: الحرية والعقاب ٣٤٩

الفصل الخامس

انتشار الاعتزال ٣٦٣

القسم الأول: الاعتزال والسنّة ٣٦٥

القسم الثاني: الاعتزال والمدارس المنشقة ٣٧٧

القسم الثالث: الاعتزال والفلسفة ٣٨٥

القسم الرابع: تجديد الاعتزال ٤٠٥

القسم الخامس: الخلاصة والآفاق المستقبلية ٤١٧

الطبعة الأولى / ٢٠١٢م

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة







www.syrbook.gov.sy

مطابع وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٢م

سعر النسخة ٣٣٠ ل.س أو ما يعادلها